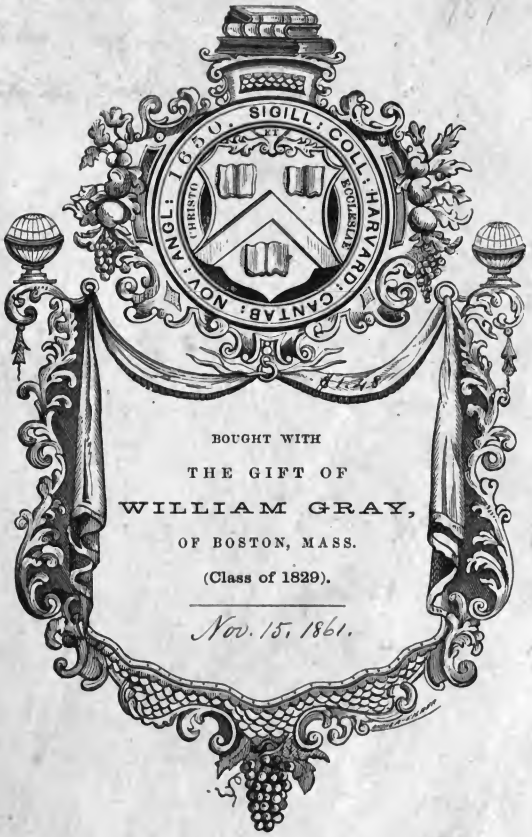
Ge
2
50

Ge 2.50.



BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).

Nov. 15, 1861.

EMPEDOKLES

UND

DIE AEGYPTER.

EINE HISTORISCHE UNTERSUCHUNG

VON

AUG. GLADISCH,

DIRECTOR DES GYMNASIUMS ZU KROTOSCHIN.

MIT ERLÄUTERUNGEN AUS DEN AEGYPTISCHEN DENKMÄLERN

VON

DR. HEINRICH BRUGSCH UND JOSEPH PASSALACQUA,

DIR.-ASSIST. DES KÖNIGLICHEN AEGYPTISCHEN ARCHÄOL. MUSEUMS ZU BERLIN.

DIRECTOR

Τῆς ἔτι μελαίνης ἐνώσεως

διάστασις ἐγένετο. (S. 120.)

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.

1858.

Ge 2.50

1861, Nov 15.
Gray Fund.

$1.48

VORWORT.

Die vorliegende Untersuchung ist in folgender Weise erwachsen. Nachdem der Verfasser die Uebereinstimmung des Pythagoras mit den alten Schinesen, des Herakleitos mit Zoroaster, der Eleaten mit den Indiern, und des Anaxagoras mit den Israeliten in allem Grundwesentlichen erkannt hatte, so durfte er die gleiche Uebereinstimmung des Empedokles mit den Aegyptern vermuthen. Diese Vermuthung wagte er zuerst im Jahre 1841 in dem Vorworte zu seiner Abhandlung: Die Pythagoräer und die alten Schinesen, auszusprechen. Zu einer näheren Untersuchung fehlten ihm damals, in seiner Stellung zu Posen, noch die Quellen und Hilfsmittel; die Vermuthung gründete sich fast allein auf die Analogie und auf die Gestalt der Pyramiden und der Pyramidien der Obelisken, welche sich von selbst als die allertreffendste Verbildlichung der Empedokleischen Grundansicht darbot. Als er darauf in Halle die nähere Untersuchung unternehmen konnte, fand er die Vermuthung sich in der überraschendsten Weise bestätigen, und stellte die ersten Beweise im Jahre 1846 in dem kleinen Aufsatze: Das Mysterium der Aegyptischen Pyramiden und Obelisken, zusammen. Der Fortgang der Untersuchung vermehrte die Beweise in kurzer Zeit fast zur Vollständigkeit; bereits im Jahre 1847 folgte die Abhandlung: Empedokles und die alten Aegypter, in d. Noackschen Jahrbüchern f. spekulat. Philos. u. s. w., welche die Uebereinstimmung ausführlich in allen Hauptpunkten nachwies. Aber der Raum und die Bestimmung der Zeitschrift machten es unzulässig, die Untersuchung mit der ausführlichen urkundlichen Begründung und den nöthigen Erörterungen in's Einzelne auszustatten; diese Ausstattung musste

einer besonderen Ausgabe vorbehalten bleiben. Die gegenwärtige Ausgabe hat nun zum Ziele, die Untersuchung in der bezeichneten Vollständigkeit darzulegen, zugleich bereichert mit einigen nicht unerheblichen neuen Entdeckungen, welche seitdem vom Verfasser gemacht worden sind. Das Neueste und Ueberraschendste jedoch, was Lepsius in der Abhandlung: Ueber die Götter der vier Elemente bei den Aegyptern, an's Licht gezogen hat: plötzlich eine ganze Reihe Aegyptischer Denkmäler mit der Lehre des Empedokles in Hieroglyphen und symbolischen Göttergestalten, konnte nur noch am Schlusse der Untersuchung in Betracht genommen werden, erfüllte indessen auch so noch vollständig den Zweck, die ganze Darlegung fast nach allen Richtungen hin urkundlich zu bestätigen. Endlich hat die Schrift in den Erläuterungen aus den Aegyptischen Denkmälern von Herrn Dr. Brugsch, sowie in dem Nachtrage zu denselben von Herrn Passalacqua, eine sehr werthvolle Zugabe erhalten.

Krotoschin d. 20. Jan. 1858.

Der Verfasser.

Indem der Verfasser unternimmt, den vollkommenen Einklang der philosophischen Lehre des Empedokles mit der Weltanschauung der alten Aegypter ausführlich aus den Urkunden darzulegen, so setzt er voraus, dass das Hervortreten dieses unleugbar geistreichsten aller Vor-Platonischen Philosophen in Hellas mit völlig Morgenländischer Ueberzeugung, wenn diese erwiesen wird, schon an sich selbst für eine merkwürdige Erscheinung gelten werde. Es vereinigt sich aber damit noch ein ungleich tieferes Interesse. Die alten Aegypter sind auf der Bühne der Weltgeschichte, wie bekannt, ein mehr als zweitausendjähriges Räthsel, das jedem Versuche einer Lösung bisher gespottet hat; es müsste denn Jemand die Hegelsche Auskunft, dass das Räthsel selbst eben das Wesen des Aegyptischen Geistes sei, schon für die wirkliche Lösung hinnehmen wollen. Wenn sich nun ergiebt, dass alle sicheren Ueberlieferungen über das Aegyptische Denken, sammt den Bild- und Bauwerken, die auf uns gekommen sind, ganz einfach in der Ansicht des Empedokles zusammenstimmen, so werden wir dadurch aus der Hegelschen Verzweiflung (denn das ist jene Auskunft) gerissen werden, und jetzt die wirkliche, urkundlich beglaubigte Lösung des Aegyptischen Räthsels gewinnen. Dazu kommt drittens, dass die Thatsache, von welcher hier die Rede ist, nicht vereinzelt in der Geschichte der Hellenischen Philosophie da steht, sondern dass, wie von Empedokles die Aegyptische, so von den übrigen Vor-Platonischen Philosophen die Weltansichten der übrigen Hauptvölker des alten Morgenlandes entwickelt worden sind, von Pythagoras die Schinesische, von den Eleaten die Indische, von Herakleitos die Zoroastrische, von Anaxagoras die Israelitische; wonach zuerst in Sokrates das eigene Hellenische Volksbewusstsein in philosophischer Klarheit aufgegangen ist, und in Platon sich zur höchsten wissenschaftlichen Vollendung gestaltet hat. Von welcher Wichtigkeit die Vereinigung dieser Thatsachen für die Aufhellung des gesammten inneren Wesens und Ganges der Weltgeschichte ist, das ist in einem besonderen Werke*)

*) Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander aus den Urkunden dargelegt von Aug. Gladisch. Breslau, Ferd. Hirt, 1852. 8°.

ausführlich dargethan worden; hier wird darauf nur hingewiesen, um vollends klar zu machen, dass es sich der Mühe lohnt, die vorgesteckte Untersuchung zu unternehmen, und nicht zu scheuen, dieselbe genauer in's Einzelne und scheinbar Kleinliche zu verfolgen, weil auch diesem die Verknüpfung mit den höchsten Interessen der Wissenschaft einen unverkennbaren Werth verleiht.

Wenn wir zuerst die Quellen überblicken, die unserer Untersuchung und Vergleichung zur Grundlage dienen, so finden wir auf der einen Seite im Ganzen eine sehr reichhaltige und dabei völlig zuverlässige Ueberlieferung vor, indem die Alten uns nicht nur eine bedeutende Summe der Lehren des Empedokles berichten, sondern auch gleichzeitig sehr beträchtliche und gewichtvolle Bruchstücke aus den philosophischen Gedichten desselben mittheilen, so dass wir die Hauptzüge der Empedokleischen Weltansicht unmittelbar aus der Urquelle schöpfen können. Dabei ist dieses ganze kostbare Vermächtniss des Alterthums auch bereits von mehren Gelehrten, welche den Werth desselben erkannten, mit ungewöhnlichem Fleisse gesammelt, geordnet und beleuchtet, von Anderen in vielem Einzelnen kritisch berichtigt und erläutert worden [1]. Je sicherer aber, wenigstens in allem Wesentlichen, die Grundlage für die Betrachtung der Philosophie des Empedokles ist, auf einen desto schlüpfrigeren Boden, scheint es, begeben wir uns nach der anderen Seite, wenn wir eine tiefere und klarere Einsicht in die Weltanschauung der alten Aegypter gewinnen wollen. Denn keine einzige von den vielen heiligen Urkunden des Volkes, von denen uns Klemens der Alexandriner berichtet [2], ist uns erhalten, auch kein Werk eines Aegyp-

1) Empedocles Agrigentinus: de vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, etc. Fr. Guil. Sturz. Lips. 1805. 8°. Diese erste umfassende Sammlung bildete die Vorarbeit für die folgende: Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae: de vita eius et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten. Amstelod. 1838. 8°. Darauf sind erschienen: Empedoclis Agrigentini fragmenta: disposuit, recensuit, adnotavit Henr. Stein. Bonnae 1852. 8°. In diese Sammlung sind bereits die neuen, freilich unerheblichen, Bruchstücke aufgenommen, welche sich in den erst unlängst an's Licht getretenen Büchern der Philosophumena des Origenes oder Hippolytos befinden. Unter den einzelnen Beiträgen zur genaueren Herstellung der Empedokleischen Bruchstücke sind am verdienstvollsten Panzerbieter's „Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles" im Programm des Gymnas. Bernhard. zu Meiningen, 1844. 4°. und in der Zeitschrift f. d. Alterthumswiss. hrsg. von Bergk und Cäsar, Jahrg. 1845., Nr. 111 u. 112. Mehr s. b. Zeller Die Philosophie d. Griechen, Th. I. S. 500. Ausg. 1856. Hier ist die Ausgabe von Karsten mit ihrem schätzenswerthen Kommentar zu Grunde gelegt, doch mit Aufnahme derjenigen neueren Verbesserungen von Panzerbieter, Stein u. a., welche sich als unzweifelhaft darstellen, oder doch mehr ansprechen.

2) Nach Klemens dem Alexandriner, unten in Anm. 273, bestand die

tischen Theologen oder Philosophen, welches uns das unter den heiligen Symbolen und Mythen verhüllte tiefere Wissen oder die Mysterien der Aegypter von dem Wesen der Gottheit und der Dinge aufschlösse; oder wenn auch etwa ein solches sich unter den Papyrusrollen befindet, die auf uns gekommen sind, so vermag diese zur Zeit doch Niemand mit vollkommener Sicherheit zu entziffern. Denn dass auch der Aegyptischen Religion ein tieferes Wissen zu Grunde liegt, als sie in ihrer äusserlichen Erscheinung, in ihrem Thierkultus, wie er gewöhnlich aufgefasst wird, und in ihren Mythen, darbietet, müssten wir schon aus dem, was sich bei den Religionen der anderen gebildeten Völker des alten Morgenlandes ergeben hat, mit Sicherheit annehmen, auch wenn nicht die Weisheit der alten Aegypter vor der aller anderen Völker in der Ueberlieferung des Hellenischen Alterthums gefeiert würde. „Es ist bekannt," sagt Bunsen[3] völlig treffend, „welchen Reiz die Betrachtung der Weisheit und des Alterthums der Aegypter für die grössten Geister der Hellenen hatte, und wie sie, besonders seit Herodot, versuchten, durch die seltsamen Göttergestalten und den Thierdienst zu den Feiern und Weihen hindurchzudringen, in welchen sich ihnen ein tiefer und verwandter Geist kund that. Aegypten war schon ihnen die Sphinx, deren verständiges Menschenantlitz sie fragend und quälend anschaute, und sie antrieb zu versuchen, das Räthsel des Thierleibes zu lösen." Von diesem Zauber gelockt, begaben sich Männer wie Solon, Demokrit, Platon, Eudoxos, und viele Andere selber hin in das Land, und es ist keine bedeutungslose Thatsache, dass der Hellenen hohe Meinung von der Aegyptischen Weisheit durch die Berichte der Heimkehrenden nicht zerstört wurde, sondern sich ungeschmälert forterhielt, wo nicht steigerte. Ja nicht blos Herodot, der ehrwürdige Vater der Geschichtschreibung, welcher so eingehend mit den Aegyptischen Priestern verkehrte, nicht

---

eigentliche Bibel der alten Aegypter aus zweiundvierzig Büchern, welche für die heiligste Offenbarung des Hermes galten. Die Aegypter verstanden aber unter Hermes, dem Zweiten, wie sich weiterhin ergeben wird, die dem Menschen inwohnende göttliche Vernunft, und eigneten ihm daher auch überhaupt alle Schriften zu, welche ihnen als Offenbarung der letzteren erschienen, nach Jamblich. de myster. I, 1: *ᾧ δὴ καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι τὰ αὐτῶν τῆς σοφίας εὑρήματα ἀνετίθεσαν, Ἑρμοῦ πάντα τὰ οἰκεῖα συγγράμματα ἐπονομάζοντες.* Vgl. Galen. c. Julian. I, 1. Daraus erklärt sich, dass die Summe der Hermetischen Schriften nach Jamblich. l. c. VIII, 1. auf so viele Tausende berechnet werden konnte. Die Summe der Aegyptischen Schriften war ohne Zweifel sehr bedeutend. Vgl. Zoega de orig. et usu obeliscor. p. 505.

3) Bunsen Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Hamb. 1844 ff. 8°. B. I. S. 92.

blos die Eleer bewunderten die Aegypter als „die Weisesten aller Menschen;“ [4] selbst der nüchternste Philosoph und Gelehrte Theophrast, [5] der auch hier nicht ohne Kenntniss urtheilte, nannte sie „unter allen das kundigste Geschlecht.“ Mag nun auch immerhin der Hellenen liebenswürdige Geneigtheit zur Bewunderung fremder Volksthümlichkeit die Aegypter weit über das rechte Maass erhoben haben, jedenfalls wird dadurch die entgegengesetzte Ansicht, welche die Aegyptische Geistesstufe nach der unverstandenen äusserlichen Darstellung im Thierdienste schätzt, ganz unhaltbar. Dazu kommt, dass der Hintergrund von Mysterien in der Aegyptischen Religion auf das Glaubwürdigste durch die ausdrückliche einstimmige Ueberlieferung des Alterthums, wie durch die stumme, aber soweit ganz verständliche Rede der erhaltenen Denkmäler bezeugt wird. Von allen jenen Zeugen mag hier nur der Eine Origenes sprechen, welcher selbst ein Aegypter war und in Aegypten lebte zu einer Zeit, da die Mysterien noch fortbestanden, und Hellenische Bildung mit der Klarheit und Tiefe des Christlichen Geistes vereinigte. Dieser entgegnet dem Celsus, welcher über Christliche Lehren urtheilte, ohne deren eigentlichen Sinn zu kennen: er scheine sich gerade so zu benehmen, wie wenn Jemand, der nach Aegypten gekommen, wo die Weisen nach den Schriften der Vorfahren viel philosophiren über ihre göttlichen Dinge, die Laien aber sich mit einigen Mythen brüsten, die sie vernommen, deren Bedeutung sie aber nicht verstehen, glaubte die gesammte Aegyptische Weisheit kennen gelernt zu haben, nachdem er bei den Laien in die Schule gegangen, aber mit keinem der Priester verkehrt und von keinem derselben die Mysterien erfahren. [6] Und das Zeugniss des Alterthums wird voll-

---

4) In welchem Lichte die Aegypter dem Herodot erschienen, dem unsere Philologen sicherlich gar viel werden abbitten müssen, liegt in seinem ganzen ausführlichen Berichte vor Augen. Und II, 160 schreibt er von einer Gesandtschaft aus Elis an die Aegypter als „die Weisesten unter den Menschen,“ *τοὺς σοφωτάτους ἀνθρώπων Αἰγυπτίους*. Dabei ist bemerkenswerth, dass die Bewunderung der politischen Blüthe und der Wissenschaft Aegyptens auch schon in den Homerischen Gesängen hervortritt, z. B. Odyss. IV, 231 sq. unten in Anm. 270. Selbst die heiligen Schriften der Israeliten urtheilen nicht geringschätzig von der Aegyptischen Weisheit, indem sie sagen: „Und die Weisheit Salomo's war grösser, denn die Weisheit aller Söhne des Ostens und alle Weisheit Aegyptens,“ 1 Kön. 4, 30. Vgl. Jes. 19, 11.

5) b. Porphyr. de abstin. II, 5. u. Euseb. Praep. Evang. I, 9: *τό γε πάντων λογιώτατον γένος*. Ueber Theophrast's Bekanntschaft mit dem Aegyptischen s. Bunsen B. I. S. 148 f.

6) Origen. c. Cels. I, 12: *δοκεῖ δέ μοι τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι, ὡς εἴ τις τῇ Αἰγύπτῳ ἐπιδημήσας, ἔνθα οἱ μὲν Αἰγυπτίων σοφοὶ κατὰ τὰ πάτρια γράμματα πολλὰ φιλοσοφοῦσι περὶ τῶν παρ' αὐτοῖς νενομισμένων θείων, οἱ δὲ ἰδιῶται μύθους τινὰς ἀκούσαντες, ὧν τοὺς λόγους οὐκ ἐπίστανται, μέγα ἐπ' αὐτοῖς φρονοῦσιν, ᾠέτο πάντα τὰ Αἰγυπτίων ἐγνωκέναι,*

kommen bestätigt durch die Beschaffenheit der Sache selbst, indem durch das Dunkel, in welches die Aegyptische Religion gehüllt ist, in unzähligen Lichtstrahlen das tiefere Wissen thatsächlich durchbricht. Aber verloren[1] oder noch unerschlossen sind die heiligen Urkunden und die Werke der Theologen, welche uns einen klaren Blick in das Innere der religiösen Weltanschauung der alten Aegypter eröffnen könnten, auch die Schriften der Hellenischen Gelehrten, wie des Hekataios von Abdera und des Eratosthenes, über die Aegyptische Philosophie und gesammte Wissenschaft. Dagegen die Schriften, welche uns unter dem Namen des Aegyptischen Hermes überliefert worden, sind allesammt untergeschoben, augenfällig von Anhängern der sogenannten Neu-Platonischen Philosophie.[2] Die echten Urkunden des Alt-Aegyptischen Geistes, die auf unsere Zeit gekommen, sind stumme Ziffern und Bilder und Bauwerke, welche das Erstaunen der Welt erregen über den Sinn, der sie geschaffen, Hieroglyphen selber und bedeckt mit Hieroglyphen. Bei dieser Sachlage muss die gegenwärtige Untersuchung allerdings als ein gar kühnes und gefahrvolles Unternehmen erscheinen. Indessen erstlich wird die Gefahr in dem Grade vermindert, als wir uns derselben mit Klarheit bewusst sind. Und dann ist die Untersuchung in Wirklichkeit nicht so entblösst von jeder sicheren Grundlage, wie Einer nach dem Angeführten glauben könnte. Denn es fehlen uns keineswegs Ueberlieferungen des Alterthums über das Grundwesentlichste der Aegyptischen Weltansicht, welche aus einer Quelle fliessen, die der Urquelle selbst gleich zu achten ist, aus der Darstellung, welche der berühmte Sebennytische Priester Manetho, der unter dem ersten Ptolemäer in grossem Ansehn lebte, und die gründlichste Kenntniss der Aegyptischen Theologie mit Hellenischer Bildung vereinigte, nach den heiligen Urkunden seines Volkes gegeben hat. Da nach dem Werthe dieses Mannes auch der Werth der von ihm herfliessenden Berichte geschätzt werden muss, die der gegenwärtigen Untersuchung zur Hauptgrundlage dienen, so müssen wir nothwendig zuvörderst von ihm selbst uns ein deutliches Bild verschaffen. Dieses werden uns am treuesten die Aegyptologen herstellen, welche mit der gesammten Manethonischen Ueberlieferung ebenso vertraut sind, wie mit den erhaltenen alten Denkmälern und den Ergebnissen der zum Theil aufgeschlossenen Hieroglyphik, so dass sie aus der Vergleichung beider das sicherste

---

τοῖς ἰδιώταις αὐτῶν μαθητεύσας καὶ μηδενὶ τῶν ἱερέων συμμίξας μηδ' ἀπό τινος αὐτῶν τὰ Αἰγυπτίων ἀπόῤῥητα μαθών. Vgl. Clem. Alex. Strom. V, 7. p. 670. Pott. Plutarch. de Is. et Osir. 9.

Urtheil zu bilden und zu begründen vermögen. Unter ihnen hat zu unserem grossen Gewinn Bunsen gerade diesen Punkt zum Gegenstande der genaueren Untersuchung gemacht; vernehmen wir daher sein Urtheil! Er schreibt:[7] „O Aegypten! Aegypten! heisst es in einem der Hermetischen Bücher, Hermes des Dreimalgrossen Zwiesprach mit Asklepios, nur Fabeln werden von dir übrig sein, ganz unglaublich den späten Geschlechtern, und Nichts wird Bestand haben, als die in Stein gehauenen Worte. Manetho, der ausgezeichnetste Schriftsteller, der Weise und Gelehrte Aegyptens, hat das Schicksal seines Landes getheilt. Der Mann, welchen alle alten Berichterstatter mit Achtung nennen, und von dem sie ganz Uebereinstimmendes melden, der Schriftsteller, welcher, wie der nüchterne Aelian sagt, die Weisheit im höchsten Grade inne hatte, ist durch die Zerstörung der Zeit, welche seine Schriften bis auf geringe Bruchstücke vertilgt hat, durch die Betrügerei der Späteren, welche seinen Namen missbrauchten, um ihren Träumen Ansehn und Eingang zu verschaffen, und durch die Gleichgiltigkeit der Neueren fast zu einer mythischen Person geworden, mit welcher man aufgegeben hat irgend einen scharf begrenzten Begriff von Persönlichkeit zu verbinden." Und indem Bunsen unternimmt, durch die gehörige Sonderung der Berichte, die aus dem alten echten und aus dem späten unechten Manetho herstammen, den Begriff der wahren Persönlichkeit des Mannes herzustellen, so ist das Ergebniss:[8] „dass Alles, was aus Manetho's theologischen Werken von den Alten und von den Kirchenschriftstellern bis in's Theodosische Zeitalter hinein angeführt wird, den Charakter eines verständigen nüchternen Mannes von bewundernswerther Gelehrsamkeit über die Alterthümer seines Volkes trägt; dass die von Späteren diesem Manne beigelegten träumerischen und wahrsagerischen Werke ihnen gänzlich unbekannt sind." Er sagt: „Der Aegyptische Gelehrte verdankt seinen grossen Ruhm offenbar dem Verdienste, dass er zuerst sowohl über Lehre und Weisheit, wie über Zeitrechnung und Geschichte, aus den vaterländischen Quellen und namentlich aus den heiligen Büchern als Schriftsteller und Forscher auftrat, und zwar in Griechischer Sprache. Er besass Griechische Bildung, sagt Josephus, der ihm nicht übermässig günstig ist; und die von ihm gegebenen Auszüge zeigen einen guten, nüchternen historischen Styl." Und über das Verhältniss der echten Manethonischen Ueberlieferung zu den neuesten

7) Bunsen Aegyptens Stelle in d. Weltgesch. B. I. S. 88. Vgl. Aelian. H. A. X, 16. Joseph. c. Apion. I, 14. Euseb. Praep. Evang. II, prooem. p. 44.
8) a. a. O. S. 99.

Aufschlüssen der Aegyptischen Forschung sagt Bunsen:[9] „Manetho's Grösse zeigt sich am allerklarsten durch die Denkmäler, welche uns nun erschlossen sind.“ Das ist in den wesentlichsten Zügen das aus der genaueren Betrachtung und Prüfung aller Vorlagen hervorgehende Bild des Mannes, auf dessen Gewähr wir glücklicher Weise fast bei allem Entscheidenden in unserer Untersuchung werden von unseren Berichterstattern verwiesen werden, welchen zudem ein Gewicht des eigenen Namens nicht mangeln wird. Das Letztere gilt insbesondere von Plutarch, und da dieser in seiner Abhandlung über Isis und Osiris uns auch gerade die reichste Quelle für die Untersuchung darbietet, so ist es wichtig, auch über ihn die Urtheile der gründlichsten Aegyptologen zu vernehmen. Nach Schwartze[10] ist Plutarch „derjenige Grieche, welchem wenige unter den Alten in der ausgebreiteten Kenntniss des Aegyptischen Alterthums gleichkommen möchten.“ Und dieses Urtheil wird bekräftigt von Bunsen, welcher zugleich durch genauere Untersuchung darthut, dass Plutarch seine Kenntniss eben vornehmlich aus Manetho geschöpft hat. Also schreibt Bunsen in seiner erwähnten Darstellung Manetho's:[11] „Aber wir haben bis jetzt die Hauptquelle für den Gehalt der theologisch-philosophischen Werke Manetho's noch gar nicht berührt, Plutarch, in seinem höchst schätzbaren Werke über Isis und Osiris. Obwohl nichts beglaubigter sein kann, durch Styl, Fassung und Zeugnisse, als die Aechtheit dieses Werkes, welches er in Delphi schrieb, und der dortigen Oberpriesterin Klea, seiner auch sonst bekannten Freundin, zueignete; so haben doch Manche einen Zweifel daran blos aus dem Umstande zu erkennen gegeben, weil das Werk so bedeutende Aegyptische Gelehrsamkeit enthalte. Allerdings ist dies der Fall. Aber es bedarf nur einer Zusammenstellung der in ihm enthaltenen rein Aegyptischen gelehrten Angaben, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass sie grossentheils aus Manetho's theologischen Werken geschöpft seien. Bei einigen Stellen beweisen dies die Manethonischen Anführungen anderer Schriftsteller, bei andern macht ihn Plutarch selbst namhaft. Unsere Dar-

9) a. a. O. S. 125.

10) Schwartze, Das alte Aegypten, oder Sprache, Geschichte, Religion und Verfassung des alten Aegyptens, nach den Alt-Aegyptischen Originalschriften und den Mittheilungen der nicht-Aegyptischen alten Schriftsteller. Leipzig 1843 ff. 4°. B. I. Abth. I. Einleit. S. 30.

11) a. a. O. S. 95 f. Plutarch erwähnt aber de Is. et Osir. 52. u. 64. auch den Eudoxos, und 9. auch den Hekataios von Abdera in einer Weise, dass man sieht, dass er auch deren Werke benutzt hat; und 52. steht: *ὡς ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις γενεθλίοις Ὥρου γέγραπται*, und: *ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος κτλ.*

stellung dieses Verhältnisses wird also auf beide, auf Plutarch und auf Manetho, ein erwünschtes Licht werfen." Doch das Genauere mag Jeder bei Bunsen selbst nachsehen. Unter den übrigen Berichterstattern, welche zur Grundlage unserer Untersuchung beitragen, sind die bedeutendsten, natürlich ausser Herodot, soweit dieser in das Innere der Aegyptischen Religion blicken lässt, Eudoxos der Knidier, der berühmte Schüler Platon's, welcher ebenso, wie Herodot, das Land selbst besucht und mit den Aegyptischen Weisen verkehrt hat;[12] Hekataios von Abdera, des Aristoteles ausgezeichneter Schüler, welcher gleichfalls durch unmittelbaren Verkehr mit den Aegyptischen Priestern, wohl auch, wie Bunsen glaubt, durch die Schriften seines Zeitgenossen Manetho, sich mit der Aegyptischen Lehre vertraut gemacht, und eine Abhandlung „über die Philosophie der Aegypter" verfasst hatte;[13] die späteren Berichte, von Diodor, Eusebios, u. s. w. müssen theils nach ihrer erweislichen Herleitung von Manetho, theils nach ihrem innern Einklange mit der zuverlässigen Ueberlieferung geschätzt werden. Zu den genannten Quellen kommen die erhaltenen heiligen Denkmäler und Bildwerke des Volkes, denen wir vielleicht durch den Schlüssel des Aegyptischen Denkens, nachdem wir uns desselben aus der angegebenen Ueberlieferung werden bemächtigt haben, den Mund zu öffnen im Stande sein werden, dass auch sie uns das Aegyptische Mysterium aussagen. Auf diesem hier in Kürze bezeichneten Wege dürfen wir sicherlich ohne den Vorwurf des Leichtsinns die vorgesteckte Untersuchung unternehmen. Jedenfalls ist es der Mühe werth, dass wir dem ungehofften neuen Lichte, welches aus der Philosophie des Empedokles in die Aegyptische Finsterniss hereinbrechen will, alle Zugänge eröffnen, und zusehen, welche Beleuchtung daraus entstehen werde.

Doch ehe wir uns zur eigentlichen Aufgabe wenden, müssen wir noch die Ansicht genauer prüfen, welche sich schon in hohem

---

12) Ueber seinen Aufenthalt und Verkehr in Aegypten s. Diog. L. VIII, 87 sq. Diod. I, 98. Strab. XVII, 1, 29. p. 806. Ihm verdanken wir das wichtigste Zeugniss über das Wesen der Isis, in Anm. 180, auch die Mittheilung einer bedeutsamen Aegyptischen Mythe, in Anm. 173.

13) Ueber seinen Aufenthalt im Aegyptischen Theben s. Diod. I, 46. Seine Schrift *περὶ τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας* kennen wir aus Diog. L. prooem. 10. Vgl. Bunsen B. I, S. 94. Ueber ihn fällt Josephos c. Apion. I, 22. p. 455. ed. Haverc. das günstigste Urtheil: *Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης, ἀνὴρ φιλόσοφος ἅμα καὶ περὶ τὰς πράξεις ἱκανώτατος*: und dieses Urtheil wird durch das von Josephos l. c. und Euseb. Praep. Evang. IX, 4. mitgetheilte Bruchstück gerechtfertigt. Für unsere Untersuchung bezeugt er gerade das Allerwesentlichste der Aegyptischen Erkenntniss, in Anm. 64 und 87.

Alterthum gebildet, und auch noch jetzt ihre Anhänger hat,[14] dass Pythagoras aus vertrautem Umgange mit den Aegyptischen Priestern seine Weisheit geschöpft habe. Jeder, der dies glaubt, muss sich wundern, dass hier nicht Pythagoras, sondern Empedokles zur Verhandlung kommt. Aber es ist schon an einem anderen Orte[15] urkundlich und ausführlich in's Einzelne gezeigt worden, dass die Pythagorische Philosophie und deren sittliche Verwirklichung im Prinzip und Wesen völlig übereinstimmt mit der Weltansicht und Sittlichkeit der von den Aegyptern durchaus verschiedenen alten Schinesen. Damit ist der Glaube, dass Aegypten die Urquelle der Pythagorischen Philosophie sei, schon widerlegt. Jetzt soll noch zum Ueberfluss dargethan werden, dass von einer Weltansicht und einer aus ihr fliessenden Sittlichkeit, wie die Pythagorische war, sich im alten Aegypten nirgends eine Spur entdecken lässt. Erstlich, dass die Pythagorische Ansicht von der Zahl als dem Grunde und Wesen aller Dinge das eigentliche Mysterium der Aegyptischen Weisheit gewesen sei, wird uns in Wirklichkeit von Keinem der Alten berichtet. Ueberall, wo die Alten, unter ihnen auch Platon, von der Arithmetik und Geometrie der Aegypter handeln, behaupten sie zwar, dass diese Wissenschaften von den Aegyptern oder dem Aegyptischen Hermes erfunden worden seien, bemerken aber durchaus Nichts von einer Pythagorischen Bedeutung der Zahlen und Figuren bei ihnen; im Gegentheil sagen sie ausdrücklich, dass die Behandlung der Mathematik in Aegypten das praktische Bedürfniss zum Ziele habe und aus diesem Bedürfniss entsprungen sei.[16] Auch findet sich in der ganzen Summe der Aegyptischen religiösen Vorstellungen, die uns überliefert sind, in der That nicht Eine, aus welcher eine Pythagorische Auffassung der Zahlen hervorleuchtete, wie Jablonski, der Unterrichtetste von Allen, welche die Pythagorische Philosophie aus Aegypten herleiten, selber redlich bekennt.[17] Dabei verräth sich auch in den Hieroglyphen auf den erhaltenen Denkmälern nicht das geringste Bestreben, philo-

14) S. unter den Alten Isocr. in Busir. 11. Vgl. dagegen Krische de societ. Pythag. p. 5 sq.

15) S. des Vf.'s Abhandlung: Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte, I. Abtheilung: Die Pythagoräer u. die Schinesen. Posen, Heine, 1841. 8°.

16) S. Plat. Phaedr. p. 274, C. Herodot. II, 109. Diod. I, 81. Strab. XVII, 1, 3. p. 787. Serv. ad Virg. Eclog. III, 41. u. A.

17) Jablonski Panth. Aegypt. t. III, proleg. p. 120 sq.: Fateor equidem huius Aegyptiorum theologiae arithmeticae vix ac ne vix quidem mentionem occurrere. Sehr wahr sagt er: ac ne vix quidem; denn was er anführt, dass die späteren Pythagoräer einigen Zahlen die Namen Aegyptischer Gottheiten, Isis u. s. w., beigelegt haben, beweist nicht das Geringste für die Aegypter.

sophische oder religiöse Begriffe in Zahlen oder geometrischen Figuren darzustellen, während dasselbe gerade hier sich am breitesten hätte entwickeln müssen, wenn die Aegypter die Pythagorische Anschauung gehabt hätten. Zahlen mit Pythagorischer Symbolik sind unter den nun zum Theil entzifferten Hieroglyphen gar nicht zu entdecken, und von geometrischen Figuren nur das Viereck als Bezeichnung der Welt und das gleichseitige Dreieck als Bezeichnung der Pyramide. Diese, das Viereck und die Pyramide, haben eine symbolische Bedeutung, aber, wie wir weiterhin sehen werden, eine solche, mit der sich eine ganz andere Ansicht der Dinge, als die Pythagorische, eröffnet.[18] Zwar auch eine Figur, welche dem rechtwinkligen Dreieck ähnlich sieht, zeigt sich darunter, aber, nach den Aegyptologen, um den „Zahn" und überhaupt „eckige Gegenstände" zu bezeichnen. Hätte dieses den Pythagoräern so bedeutungsvolle Dreieck bei den Aegyptern die gleiche oder eine ähnliche Geltung gehabt, so würde es in den bildlichen Darstellungen, welche sich auf die Gerechtigkeit beziehen, oder in verwandten, gewiss nicht fehlen; aber davon zeigt sich keine Spur, so wenig wie von einer anderen Pythagorischen Symbolik. Die ganze Liste der Hieroglyphen, welche Champollion unter dem Titel „Geometrische Figuren und Formen" vorlegt, enthält, ausser dem Einen Viereck, nur Nachahmungen und Andeutungen sinnlicher Gegenstände; denn selbst das angeführte gleichseitige Dreieck ist nur eine Nachahmung der Gestalt der Pyramide, und hat keine geometrische Geltung.[19] Zu diesen Vorlagen kommt, dass die Pythagorische Weltansicht ganz untrennbar verwachsen ist mit der höchsten Be-

18) S. über die Bedeutung des Vierecks Anm. 102, über die der Pyramiden hinten gegen Ende des Werkes.

19) S. Champollion Dictionnaire Égyptien en écriture hiéroglyphique, Paris 1841. fol. p. 485 suiv.: Figures et formes géométriques. Ueber die einem rechtwinkligen Dreieck ähnliche Figur s. Bunsen a. a. O. Deutbilder Nr. 47. Ueber das gleichseitige Dreieck als Bild der Pyramide Bunsen a. a. O. Dingbilder Nr. 272 u. Champollion l. c. p. 266, Nr. 284. Demnach folgt für dies Dreieck auch daraus, dass es nach Anm. 131 bei der heiligen Ibis auftritt, noch keine Pythagorische Bedeutung, von der bei den Aegyptern auch Plutarch de Is. et Osir. 75. nichts weiss. Dieses Dreieck findet sich auch an der Stirn des Apis, doch mit der Spitze nach unten, nach Caylus' Recueil d'antiquités t. I, p. 43. u. pl. XII. Vgl. Wesseling. ad Herodot. III, 28. u. Creuzer Comment. Herodot. ad h. l. p. 133. In dieser Lage hat es zwar eine andere Bedeutung, aber gleichfalls wieder keine Pythagorische, sondern ist nach Porphyr. ap. Euseb. Praep. Evang. III, p. 98, D. nur eine Abbildung des *μόριον τῆς θηλείας* zur Bezeichnung der *γένεσις*; denn es heisst dort: *σποροῖς καὶ γενέσει (ἀπένειμαν) φάλητα καὶ τὸ τρίγωνον σχῆμα διὰ τὸ μόριον τῆς θηλείας.* Caylus wendet ganz unrichtig darauf an, was Plutarch l. c. 56. von dem rechtwinkligen Dreieck und auch von diesem nur nach Platon und den Pythagoräern sagt und für die Aegypter blos vermuthet.

deutung und Heiligkeit der Musik, welche sich daher auch bei den alten Schinesen als die eigentliche Seele der Weltanschauung und der gesammten Sittlichkeit erwiesen hat,[20] dass aber den Aegyptern von Diodor gerade eine Geringschätzung der Musik zugeschrieben wird.[21] Wenn nun dies auch gewiss eine Uebertreibung ist, so geht daraus doch soviel mit Sicherheit hervor, dass die Musik den Aegyptern nicht die Pythagorische oder Schinesische Bedeutung gehabt hat; auch ist diese in der That in ihrem religiösen und sittlichen Leben nirgends ersichtlich.

Aber nicht genug, dass wir für die philosophische Grundansicht des Pythagoras, auf die es hier fast allein ankommt, für seine mathematisch-musikalische Weltanschauung und Lebensordnung, in Aegypten nirgends eine Spur des Borns zu entdecken vermögen, aus dem er geschöpft haben könnte, so wird auch noch der Meinung, dass er wenigstens in seinen religiösen Anschauungen den Dionysischen Mysterien und damit, weil diese Aegyptischer Herkunft waren, den Aegyptern sich angeschlossen habe, von den allerglaubwürdigsten Zeugen des Alterthums widersprochen. Kann wol Jemand den geheiligtsten Aegyptischen und Dionysischen religiösen Anschauungen kühner entgegentreten, als es, nach dem Zeugnisse des Dikaiarchos, Pythagoras that in seinem mit Recht berühmten Ausspruche über die Lauterkeit und Reinheit auch der natürlichen Seite des ehelichen Verhältnisses?[22] Mit diesem Ausspruche zeigt sich Pythagoras auf einem Standpunkte der Betrachtung, der im Alterthum wol kaum noch anderswo anzutreffen ist, als bei den Schinesen.[23] Ferner erweist sich allerdings Empedokles als einen frommen Anhänger der Aegyptischen und Dionysischen Lehren, indem er im ernstlichen Glauben an die Seelenwanderung das Schlach-

---

20) S. Die Pythagoräer u. die Schinesen S. 72 f. u. S. 151 f.

21) Diod. I, 81: *τὴν δὲ μουσικὴν νομίζουσιν οὐ μόνον ἄχρηστον ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ βλαβεράν, ὡς ἂν ἐκθηλύνουσαν τὰς τῶν ἀκουόντων ψυχάς.*

22) Jamblichos berichtet in s. Vit Pythag. 55. d. i. dem Abschnitt seines Werkes, welcher nach Meiners Gesch. d. Wiss. B. I, S. 275 f. am offenbarsten von Dikaiarchos entlehnt ist, über das Auftreten des Pythagoras vor den Frauen zu Kroton: *ἔτι δὲ τὸ περιβόητον γενόμενον ἀποφθέγξασθαι κατὰ τὴν σύνοδον, ὡς ἀπὸ μὲν τοῦ συνοικοῦντος ἀνδρὸς ὅσιόν ἐστιν αὐθημερὸν προσιέναι τοῖς ἱεροῖς, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ προσήκοντος, οὐδέποτε.* Vgl. eb. 132. Diog. L. VIII, 43. u. Menag. ad h. l. Dagegen heisst es von den Aegyptern b. Herodot. II, 64: *μηδὲ ἁλούτους ἀπὸ γυναικῶν ἐς ἱρὰ εἰσιέναι, οὗτοί εἰσι οἱ πρῶτοι θρησκεύσαντες.* Vgl. Porphyr. de abstin. IV, 7. Schmidt de sacerd. et sacrif. Aegypt. p. 63.

23) S. Die Pythagoräer u. die Schinesen S. 140 f. Selbst die Israeliten erhoben sich nicht zu einer gleichen Auffassung, nach 2 Mos. 19, 15. 1 Sam. 21, 4 f.; sie hatten die Aegyptische Anschauung wol in Aegypten selbst aufgenommen.

ten der Thiere und den Genuss des Fleisches verbietet; denn er ruft in einem erhaltenen Bruchstücke seinen Mitbürgern zu:[24]

„Steht ihr nicht ab vom Morden, dem greu'ligen? Sehet ihr denn nicht,

„Dass ihr Einer den Andern verzehrt gleichgiltigen Sinnes?"

Und hören wir weiter, mit welchen Farben er das Grauenvolle der Thieropfer und des Fleischessens veranschaulicht:[25]

„Siehe, den eigenen Sohn, den verwandelten, bringet der Vater
„Dar zum Opfer mit Beten, der Thörichte; jener nun schreitet
„Flehend daher, er aber vernimmt nicht des Flehenden Zuruf,
„Schlachtet ihn, richtet sodann sich im Haus' ein scheusliches Mahl zu.
„Auch so den Vater der Sohn, und die Mutter ergreifen die Kinder,
„Schlachten sie hin, und schlingen herunter die theuren Gebeine."

Dagegen der herrschenden Meinung, dass dies auch die Anschauung des Pythagoras gewesen sei, wird gerade von Aristoxenos, der über ihn Genaueres wusste, als jeder Andere der alten Berichterstatter,[26] mit Bestimmtheit widersprochen; dieser meldet, in Uebereinstimmung mit dem Dichter Alexis von Thurii, dass Pythagoras allerdings das Schlachten der Thiere zugelassen und Fleisch genossen habe; und er fügt hinzu, dass gerade Schweinefleisch, vor dessen Genuss die Aegypter die allergrösste Scheu trugen,[27] sowie Ziegenfleisch, sein Lieblingsmahl gewesen sei.[28] Ganz Aegyptisch

---

24) Emped. carm. reliq. v. 416 sq. ed. Karsten (v. 428 sq. ed. Stein):
οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε
ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο;

25) l. c. v. 410 sq. (430 sq.) nach Stein's Lesung:
μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος, μέγα νήπιος· οἳ δὲ προεῦται
λισσόμενος θύοντος· ὁ δ' ἆρ νήκουστος ὁμοκλέων
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὣς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσι.

Vgl. dazu v. 9 sq. u. 371 sq.

26) Aristoxenos hatte die besten und sichersten Quellen zur Belehrung über Pythagoras sowohl an seinem Vater, dem Musiker Spintharos von Tarent, der noch mit älteren Pythagoräern verkehrt hatte, als an dem Pythagoräer Xenophilos von Chalkis, welcher sein Lehrer war, ehe er sich zu Aristoteles wandte. S. Mahne Diatribe de Aristoxeno p. 9 sq. Meiners Gesch. d. Wiss. B. I, S. 213 f.

27) S. unten in Anm. 179.

28) Gell. N. A. IV, 11: Opinio vetus falsa occupavit et convaluit, Pythagoram philosophum non esitavisse ex animalibus, item abstinuisse fabulo, quem *κύαμον* Graeci appellant . . . sed Aristoxenus musicus, vir litterarum veterum diligentissimus, Aristotelis philosophi auditor, in libro, quem de

und Dionysisch ist ferner das Verbot, Bohnen zu geniessen,[29] welches wir daher auch bei Empedokles vorfinden, der in einem Bruchstücke ausruft:[30]

„O ihr Unglücksel'gen, von Bohnen enthaltet die Hände!"

Aber dem Pythagoras wird auch dieses Verbot von Aristoxenos abgesprochen, welcher berichtet, dass die Bohnen vielmehr das Lieblingsgericht des Pythagoras gewesen und von ihm besonders empfohlen worden seien.[31] Endlich steht auch mit all den Nachrichten, welche den Pythagoras wie einen Aegyptischen Wunderthäter und Zauberer darstellen, die Ueberlieferung nicht blos des Aristoxenos, sondern auch des Dikaiarchos und des Apollonius, der aus Krotoniatischen Urkunden schöpfte, im Widerspruch, indem diese dergleichen von ihm nirgends berichten, sondern sein Auftreten und gesammtes Wirken in Gross-Griechenland als ein wol aus tiefer eigenthümlicher Weltanschauung entspringendes, aber dabei durchaus nüchternes und besonnenes erkennen lassen.[32] Und diese Ueberlieferung wird dadurch bekräftigt, dass auch in der Grundansicht des Pythagoras wirklich gar kein Quellpunkt für die Zauberei zu entdecken ist, während bei Empedokles allerdings nicht nur das Bekenntniss zur Zauberei urkundlich vorliegt, sondern sich auch in unserer Untersuchung klar herausstellen wird, dass die Zauberei gerade in seiner mit der Weltanschauung der Aegypter übereinstimmenden Grundansicht wurzelt und von ihr ausgeht.[33]

Wie der Widerspruch so bedeutender Gewährsmänner gegen die herrschende Meinung des Alterthums zu erklären, ob vielleicht Pythagoras selber noch nicht, sondern erst seine Nachfolger, aber

---

Pythagora reliquit, nullo saepius legumento Pythagoram dicit usum, quam fabis, quoniam is cibus et subduceret sensim alvum et laevigaret. verba ista Aristoxeni subscripsi: *Πυθαγόρας δὲ τῶν ὀσπρίων μάλιστα τὸν κύαμον ἐδοκίμασε· λίαν κινητικόν τε γὰρ εἶναι καὶ διαφορητικόν· διὸ καὶ μάλιστα κέχρηται αὐτῷ.* porculis quoque minusculis et hoedis tenerioribus victitasse, idem Aristoxenus refert. quam rem videtur cognovisse ex Xenophilo Pythagorico, familiari suo, et ex quibusdam aliis natu maioribus, qui ab aetate Pythagorae haud multum aberant. ac de animalibus Alexis etiam poëta in comoedia, quae *Πυθαγορίζουσα* inscribitur, docet. Vgl. Athen. X, p. 418, E. Diog. L. VIII, 20.

29) Herodot. II, 37: *κυάμους δὲ οὔτε τι μάλα σπείρουσι Αἰγύπτιοι ἐν τῇ χώρῃ, τούς τε γενομένους οὔτε τρώγουσι οὔτε ἑψοντες πατέονται. οἱ δὲ δὴ ἱρέες οὐδὲ ὁρέοντες ἀνέχονται, νομίζοντες οὐ καθαρόν μιν εἶναι ὄσπριον.* Vgl. Plutarch. Symposiac. VIII, 8, 2.

30) Emped. carm. reliq. v. 418 (441):

δειλοὶ, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε!

31) Gell. N. A. IV, 11. in Anm. 28.

32) S. Die Pythagoräer und die Schinesen S. 117 ff., wo die Darstellung in allen ihren Hauptzügen auf der Ueberlieferung aus den genannten Quellen beruht.

33) S. unten Anm. 300 ff.

freilich schon in frühster Zeit, in die Verbindung mit den Dionysischen Mysterien eingetreten, dies zu ermitteln ist schwierig und soll, da es vom Gegenstande zu weit abführen würde, lieber an einem anderen Orte versucht werden. Hier will ich blos einen Irrthum der Alten hervorheben, der am augenscheinlichsten thätig gewesen ist, das wahre Bild des Pythagoras zu verunstalten. Nämlich nach dem Sammler Diogenes haben bereits der Kyzikener Neanthes und der Tauromenier Timaios (wer weiss, ob nicht auch schon Herodot) die Ansicht gehabt, dass Empedokles von Grund aus ein Pythagoräer sei, und in seinen Schriften blos die Lehre des Pythagoras darlege.[34] Dass diese Ansicht, wenigstens was die philosophische Lehre betrifft, eine ganz irrige ist, vermögen wir glücklicher Weise nicht blos durch das Zeugniss eines Gewährsmannes, wie Theophrast, der hierüber gründlich unterrichtet war, sondern auch durch die Vergleichung der Empedokleischen Bruchstücke selbst mit der beglaubigten Lehre des Pythagoras zu erweisen. Die Empedokleische Grundansicht ist im Prinzip und Wesen völlig verschieden von der Pythagorischen. Wir werden sehr bald die eigentliche Stelle des Empedokles in dem Stufengange der Vor-Platonischen Philosophie genauer erörtern und aufzeigen. Jener Irrthum nun hatte zur Folge, dass man die Lehren des Empedokles eben auch dem Pythagoras beilegte, und die dunkle Gestalt dieses Philosophen, welcher selbst kein Schriftwerk als sichere Urkunde seines Geistes hinterlassen hatte, nach seinem vermeintlichen Abbilde ausmalte. Wirklich lässt sich dieses Verfahren auch jetzt noch in den Berichten der Alten nachweisen. So haben sie das Verbot, Bohnen zu geniessen, wie schon Gellius bemerkt, blos aus dem angeführten Verse des Empedokles auf Pythagoras übertragen.[35] So überträgt vor unseren Augen Johannes Chrysostomos[36] die Behauptung, welche wir bei Empedokles lesen, er sei vordem schon Strauch, Mädchen und Fisch gewesen, auf Pytha-

---

34) Diog. L. VIII, 35: *φησὶ δὲ Νεάνθης, ὅτι μέχρι Φιλολάου καὶ Ἐμπεδοκλέους ἐκοινώνουν οἱ Πυθαγορικοὶ τῶν λόγων· ἐπεὶ δ' αὐτὸς διὰ τῆς ποιήσεως ἐδημοσίευσεν αὐτά, νόμον ἔθεντο μηδενὶ μεταδώσειν ἐποποιῷ.* Ib. VIII, 54: *ἀκοῦσαι δ' αὐτὸν Πυθαγόρου* (!) *Τίμαιος διὰ τῆς ἐνάτης ἱστορεῖ, λέγων ὅτι καταγνωσθεὶς ἐπὶ λογοκλοπείᾳ τότε, καθὰ καὶ Πλάτων, τῶν λόγων ἐκωλύθη μετέχειν.*

35) Gell. N. A. IV, 11: videtur autem de *κυάμῳ* non esitato causam erroris fuisse, quia in Empedoclis carmine, qui disciplinas Pythagorae secutus est, versus hic invenitur: *δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε!*

36) Jo. Chrysost. Hom. II. in Joann. c. 2. t. VIII, p. 10. ed. Montf.: *(Πυθαγόρας) τοὺς συνόντας ἔπεισθεν, ὅτι δὴ ἡ τοῦ διδασκάλου ψυχὴ ποτὲ μὲν θαμνὸς ἐγένετο, ποτὲ δὲ κόρη, ποτὲ δὲ ἰχθύς.* Vgl. Emped. v. 380 sq. in Anm. 149.

goras, und meldet, dass Pythagoras dies von sich versichert habe. So beweist Porphyrios,[37] dass die Pythagoräer die Welt eine dunkele Grotte nennen, durch Anführung einer Stelle des Empedokles. So berufen sich derselbe Porphyrios und sein Schüler Jamblichos, indem sie von den Wunderthaten des Pythagoras melden, wie er mit Schnelligkeit Pestkrankheiten abgewendet und heftige Winde und Hagelwetter gestillt habe, auf die Gedichte des Empedokles und Epimenides, von denen der erstere allerdings versichert, dass er dergleichen zu verrichten vermöge.[38] So legt endlich Ovid[39] ziemlich die ganze Summe der Empedokleischen Lehren, welche wir urkundlich vor uns haben, nur in freier Behandlung und Ausführung, dem Pythagoras in den Mund. Indem aber Pythagoras in solcher Weise Empedokleisch bekleidet worden ist, so hat er damit natürlich auch das Aegyptische Aussehn erhalten. Doch wie es sich auch damit verhalte; selbst wenn man all diesen Vorlagen ein Gewicht nicht beimisst, ergiebt sich für Pythagoras dennoch keine tiefere Berührung mit Aegypten, als blos eine Gemeinschaft religiöser Anschauungen, welche mit seiner bekannten Grundansicht, auch nach Zeller's Darstellung, in keiner wissenschaftlichen Verbindung standen. Und eben darauf beschränkt sich auch seine Berührung mit Empedokles.

---

37) Porphyr. de antro Nymph. 8. in Anm. 147.

38) Porphyr. Vit. Pyth. 29. Jamblich. Vit. Pythag. 135 sq.: *δῆλα δ' αὐτῶν τὰ ποιήματα ὑπάρχειν. ἄλλως τε καὶ Ἀλεξανέμας μὲν ἦν τὸ ἐπώνυμον Ἐμπεδοκλέους· κτλ.* Vgl. Emped. v. 424 sq. in Anm. 293.

39) Ovid. Metam. XV, 75 sq. Dass hier Ovid in der Schilderung des Pythagoras eigentlich den Empedokles vor Augen hat, ist zum Theil schon von Karsten erkannt worden, welcher p. 268 zu v. 364—377 bemerkt: comparanda cum his, quae Pythagoram canentem facit Ovidius Metam. XV, 96 sq. und p. 282 zu v. 410—16: cum his comparandus Ovidii locus Metam. XV, 75 sq. Bei der letzteren Stelle vergleicht er insbesondere Ovid. l. c. v 130 sq. 141 sq. u. 174 sq. Selbst die poetischen Bilder Ovid's v. 453 sq. u. 176 erscheinen als Uebertragung der Empedokleischen v. 45, 165 u. 113. Dabei berührt Ovid auch nicht einmal andeutend die eigenthümliche Grundansicht des Pythagoras von der Zahl als dem Grunde und Wesen aller Dinge und von der Harmonie oder Musik des Weltalls, die doch Jedem und zumal einem Dichter zuerst entgegentreten muss, wenn er von Pythagoras handelt, sondern leiht ihm vielmehr die Grundansicht des Empedokles von den vier Elementen, aus denen Alles entstehe und in die sich Alles auflöse, nur dass er dieselbe nicht ganz richtig darstellt, indem er die Elemente sich umwandeln lässt, v. 239 sq., aber zu solchem Missverstehen kann der oberflächliche Kenner durch manche Ausdrücke des Empedokles selbst verführt werden; recht gut giebt er die Lehre des Empedokles wieder in v. 254 sq. In dieser Verwechselung macht er denn auch bei der Ausführung ins Einzelne den Pythagoras zu dem Physiker, als welchen wir den Empedokles kennen, und lässt ihn Beobachtungen vortragen, wie die v. 374 sq., welche noch Niemand dem Pythagoras zugeschrieben hat, während sie ganz in der Anschauung des Empedokles ist und diesem auch von Karsten, zu v. 232—34, wirklich beigelegt wird.

Nachdem in dem Dargelegten bereits das Verhältniss des Empedokles zu Pythagoras angegeben worden ist, so bleibt nun noch sein Verhältniss zu den anderen Vor-Platonischen Philosophen zu erörtern, damit, ehe wir die Vergleichung seiner Erkenntniss und seines Geistes mit der Aegyptischen Stufe der Weltgeschichte unternehmen, vorher festgestellt sei, welchen Standpunkt er selber in dem Stufengange der früheren Hellenischen Philosophie einnimmt. Darin findet nämlich unter den Geschichtschreibern der Philosophie zur Zeit durchaus keine Uebereinstimmung statt. Zwar soweit sind sie alle einverstanden, dass die Empedokleische Philosophie kein grundeigenthümliches Prinzip aufzuweisen hat, wie die Pythagorische, Eleatische, Herakleitische und Anaxagorische; aber aus welcher dieser grundeigenthümlichen Weltansichten sie herkomme und fortbaue, darüber wird gestritten. Die Einen, wie Lommatzsch,[40] nehmen, jedoch ohne genauere Prüfung, nur nach dem Vorgange der meisten Alten, den Empedokles noch immer für einen Pythagoräer; die Anderen, wie Zeller,[41] suchen zu erweisen, dass Empedokles von der Herakleitischen Erkenntniss ausgegangen sei, diese aber mit der Eleatischen verschmolzen habe; wieder Andere, wie Heinr. Ritter,[42] sehen in ihm durchaus nur einen Eleaten; endlich sehr Viele, unter ihnen Karsten,[43] behaupten, dass er eben so wohl Pythagorische, als Herakleitische und Eleatische Elemente zusammengefasst und zu einem eigenthümlichen Ganzen vereinigt habe. Von diesen drei Bewerbungen um die Mutterstelle bei der Empedokleischen Philosophie werden wir die Pythagorische nur einfach abweisen. Denn wenigstens die metaphysische und physische Grundansicht des Empedokles ist völlig verschieden von der Pythagorischen; gerade in der Grundansicht aber müsste eine nähere Verwandtschaft dargethan werden, um die Behauptung zu berechtigen, dass Empedokles aus der Pythagorischen Philosophie hervorgegangen sei, oder sich an diese zunächst anschliesse. Also bleiben uns nur die beiden mit einander streitenden Behauptungen Zeller's und Heinr. Ritter's zu prüfen, welche in der That, wenn wir sie

40) Lommatzsch Die Weisheit des Empedokles S. 4. u. 5. Vgl. Fries Gesch. d. Philos. B. I, S. 188 f. Ast Grundriss d. Gesch. d. Philos. S. 75 f.

41) Zeller Die Philosophie d. Griechen Th. I, S. 571 f.

42) Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. I, S. 532 f. u. Ueber die philos. Lehre des Empedokles, in Fr. A. Wolfs Litter. Analekten St. IV, S. 411 f. Vgl. Petersen Philologisch-histor. Studien H. I, S. 26 f. Braniss Gesch. d. Philos. seit Kant Th. I, S. 130 f.

43) Karsten Emped. carm. reliq. p. 516 sq. Vgl. Wendt zu Tennemann's Gesch. d. Philos. B. I, S. 278. K. Fr. Hermann's Gesch. u. Syst. d. Plat. Philos. B. I, S. 150.

genauer untersuchen, sich gegenseitig nur berichtigen, und sich einfach mit einander und mit der glaubwürdigsten Ueberlieferung und den urkundlichen Vorlagen vereinigen. In der Hauptsache hat augenfällig Heinr. Ritter das Richtige erkannt, dass die Empedokleische Philosophie auf dem Eleatischen Boden erwachsen und dass sie durchdrungen ist vom Eleatischen Geiste. Schon gleich dies, dass sie in dem Gewande der Eleatischen Philosophie, in der Form der epischen Dichtung, hervortritt, kann nicht für zufällig oder gleichgiltig erachtet werden, sondern diese gemeinsame äussere Darstellung kommt sicherlich ebenso tief aus dem gemeinsamen inneren Wesen, wie die Miene aus dem Herzen. Dann aber meldet uns auch Theophrast, einer der gründlichsten Kenner der Geschichte der früheren Hellenischen Philosophie, ausdrücklich, dass Empedokles ein Nacheiferer des Eleaten Parmenides gewesen sei und diesen in seinen philosophischen Gedichten nachgeahmt habe.[44] Und dieses Zeugniss wird thatsächlich bestätigt durch die überlieferten Bruchstücke des Empedokles, in denen uns die Nachahmung des Parmenides, sowie des Xenophanes, vor Augen liegt, und schon von Zeller selbst nachgewiesen worden ist.[45] Nicht aber blos im Ausdruck, auch in den Gedanken, und zwar in den allerwesentlichsten, entscheidenden, erblicken wir hier die auffallendste Uebereinstimmung mit Parmenides. Denn erstlich das Eine Urwesen aller Dinge oder die Gottheit wird von Empedokles ganz ebenso angeschaut, wie von Parmenides, in dem Bilde der Kugel, als Sphairos. Und zweitens der Gedanke, welcher die Angel der ganzen Parme-

44) Diog. L. VIII, 55.: *ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι.* Auch Suid. v. *Ἐμπεδοκλῆς: ἠκροάσατο δὲ πρώτου Παρμενίδου, οὗτινος, ὥς φησι Πορφύριος ἐν φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ, ἐγένετο παιδικά.* Ueber den Ausdruck *παιδικά* s. Karsten Parmen. carm. reliq. p. 13 sq. Die Anderen b. Karsten Emped. p. 47 sq. berichten die offenbarsten sich selbst widerlegenden Irrthümer. Unter ihnen giebt jedoch Hermippos bei Diog. L. VIII, 56., indem er den Empedokles für einen Nacheiferer des Xenophanes erklärt, nicht eine Widerlegung, sondern nur eine wohlbegründete Erweiterung des Zeugnisses Theophrast's; worüber in Anm. 59 f.

45) Zeller a. a. O. S. 566 f. Vgl. Emped. v. 81 sq. 119 sq. 345 sq. mit Parmen. v. 47 sq. 50 sq. 60 sq. 66. 68 sq. 75.; Emped. v. 58 sq. mit Parmen. v. 102.; Emped. v. 63 mit Parmen. v. 79. 80. Dazu vgl. noch Emped. v. 109: *κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἐλίσσεται ἀλλότριον φῶς*, und Parmen. v. 143: *νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς*; Emped. v. 113: *σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν*, und Parmen. v. 111: *κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπαπηλὸν ἀκούων*; ferner Emped. v. 191 und Parmen. v. 144.; Emped. v. 318 sq. und Parmen. v. 145 sq.; die Bilder Emped. v. 45. 52. 165. 358. 448 und Parmen. v. 1 sq. 34. 36. 38. u. s. Auch indem Empedokles v. 49 sq. seine widersprechende Ansicht von den Sinnen vorträgt, hebt er dieselbe Dreiheit in derselben Folge hervor, wie Parmenides v. 54 sq., und giebt dessen *ἠχήεσσαν ἀκουὴν* wieder durch *ἀκοὴν ἐρίδουπον*.

nideischen Philosophie ist, dass das Seiende nicht könne Nicht-Seiendes werden und nicht das Nicht-Seiende Seiendes, dass daher kein Entstehen und kein Vergehen möglich sei, liegt, wie wir sogleich sehen werden, auch der ganzen Empedokleischen Philosophie zu Grunde. Und zu dieser Uebereinstimmung in der Anschauung des Urwesens und in der allgemeinen metaphysischen Unterlage kommt drittens die in der Entwickelung der Physik, indem Empedokles sich auch hier, zum Theil mit fast wörtlicher Wiederholung, an Parmenides anschliesst, wie Heinr. Ritter richtig erkannt hat und auch Zeller zugesteht.[46] So durchgreifend also ist der Einklang, dass Jemand

---

46) Heinr. Ritter schreibt in s. Gesch. d. Philos. B. I. S. 532: „Wenn Jemand begierig sein sollte, eine etwas genauere Meinung sich zu bilden über die Art, wie die Eleaten ihre Physik ausgeführt haben möchten, dem rathe ich, von den wenigen Ueberlieferungen über dieselbe ausgehend, die Physik des Empedokles zu untersuchen, und ich glaube, er wird finden, dass diese und jene auf gleichen Grundsätzen erbaut wurden. Meine Meinung ist zwar nicht, dass Empedokles in seiner Philosophie durchaus mit den Eleaten übereingekommen sei; aber seine Physik, dies ist aus den Ueberlieferungen klar, ist aus der Physik der Eleaten entsprungen.“ Vgl. Zeller a. a. O. Wenn aber Heinr. Ritter fortfährt: „und auch dasselbe Verhältniss, welches die Eleaten, wies er ihr an zur wahren Erkenntniss,“ so beginnt damit bei ihm der Irrthum. Denn Empedokles fasst das Urseyn nicht als ein einfaches, abstraktes, wie Parmenides, sondern als Einheit der vier Elemente, der Grundbestandtheile aller Wesen, und lässt das Urseyn oder das Eine selbst in die Vielheit der Welt zerrissen werden, wie in den Bruchstücken in vielen Wiederholungen zu lesen und in den Berichten der Alten auf das Klarste bezeugt ist; damit aber anerkennt er die Vielheit, oder das Nicht-Seiende des Parmenides, als Wahrheit oder Wirklichkeit, und hat also auch gar keine Nöthigung, wie Parmenides, die Wahrnehmung der Sinne für eine leere Täuschung zu erklären; wirklich findet sich davon auch keine Spur bei ihm, vielmehr sagen die Verse, nach denen er den Sinnen keinen Glauben beigemessen haben soll, das gerade Gegentheil. S. Anm. 50. Diesen Irrthum Heinr. Ritter's hat Zeller richtig dargethan, aber an dessen Stelle einen anderen zu begründen gesucht, dass Empedokles die Herakleitische Philosophie fortsetze. Von diesem höchst wesentlichen Unterschiede abgesehen, ist aber die Uebereinstimmung in der ganzen Physik selbst sehr auffallend. Gleich das Prinzip der Weltbildung ist schon bei Parmenides, wie bei Empedokles, die Liebe, nach Aristot. Metaph. A, 4. Plutarch. de facie in orbe lunae 12. Vgl. Karsten Parmen. p. 230 sq. Dazu wird auch schon ihr Gegensatz, der Streit, erwähnt bei Parmenides, Cic. de nat. deor. I, 11. Vgl. Karsten l. c. p. 238 sq. u. 128 sq. Dann hat Empedokles zwar vier Urbestandtheile aller Wesen, behandelt sie aber gewöhnlich als Zweiheit, als den Gegensatz des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten. S. Karsten Emped. p. 341 sq. Gerade diesen Gegensatz betrachtet schon Parmenides als die Substanz aller Wesen. S. Karsten Parmen. p. 221 sq. Empedokles betrachtet den Gegensatz des Warmen und Kalten auch unter der Form des Männlichen und Weiblichen. S. Anm. 115. Ebenso schon Parmenides, nur in umgekehrter Anschauung. S. Karsten Parmen. p. 226. Aristot. de part. animal. II, 2. De plac. philos. V, 7. Empedokles erklärt die Entstehung der Geschlechtsverschiedenheit bei der Zeugung aus der Annahme einer verschiedenen Oertlichkeit beider Geschlechter im Uterus. S. Emped. v. 261 sq. und dort Karsten. Ebenso Parmenides v. 149. „Den schlagendsten Vergleichungspunkt, bemerkt Zeller a. a. O. S. 567, bietet jedoch hier die Ansicht der beiden Philosophen über die Erkenntnissthätig-

leicht die Ansicht fassen könnte, dem Empedokles werde ganz mit Unrecht eine selbständige Geltung und eigene Stufe in der Entwickelung der früheren Hellenischen Philosophie eingeräumt. Aber diese Ansicht wäre durchaus unrichtig; denn trotz der angegebenen Uebereinstimmung stellt sich in der Empedokleischen Weltanschauung ein grundwesentlicher Unterschied von der Parmenideischen dar, welchen Heinr. Ritter übersehen, aber Zeller richtig erkannt hat, der nur wieder darin irrt, dass er desshalb den Empedokles zunächst an Herakleitos anschliesst. Da die Empedokleische Grundansicht gerade in ihrem Verhältnisse zur Parmenideischen am schärfsten erfasst wird, so müssen wir dieses Verhältniss jetzt genauer betrachten, und zu dem Behufe die Philosophie des Parmenides, welche in der Abhandlung über die Eleaten und die Indier ausführlich dargelegt worden ist, uns hier in den Hauptzügen vergegenwärtigen. Parmenides, wie dort gezeigt worden,[47] unterschied und sonderte völlig zwei Standpunkte, von denen er in den beiden Theilen seines Werkes die Dinge betrachtete, den Standpunkt der wahren Erkenntniss durch die denkende Vernunft, und den Standpunkt der blossen Meinung nach der Wahrnehmung der Sinne. Auf dem ersteren erfasste er das Urwesen oder die Gottheit als das Seiende, alles Nicht-Urwesen aber, d. i. die Dinge oder die Welt, als das Nicht-Seiende; und indem er nun nicht zu denken vermochte, wie das Seiende jemals könne Nicht-Seiendes werden oder das Nicht-Seiende Seiendes, so leugnete er die Schöpfung und alle Veränderung oder alles Werden, und erklärte die sichtbaren Dinge oder das Nicht-Seiende und das Entstehen und Vergehen, welches wir wahrnehmen, für eine leere Täuschung unserer Sinne, für reine Phantasie. Auf dem anderen Standpunkte aber räumte er der Wahrnehmung der Sinne und damit der sichtbaren Vielheit und Veränderung der Dinge oder dem Werden eine Geltung ein, und entwickelte hier im Lichte der leeren Meinung jene Physik, welche wir in den wesentlichsten Zügen bei Empedokles, doch im Lichte der Wahrheit, wiederfinden. Die Empedokleische Grundan-

keit, welche sie beide aus der Mischung der körperlichen Bestandtheile ableiten, indem sie annehmen, jedes Element empfinde das ihm Verwandte. Empedokles unterscheidet sich in dieser Beziehung von dem Eleatischen Philosophen, abgesehen von der verschiedenen Bestimmung der Elemente, nur durch eine genauere Entwicklung der gemeinsamen Voraussetzungen." Vgl. Parmen. v. 145 sq. Emped. v. 315—325. Aristot. Metaph. IV, 5. Nach Censorin. de die nat. 4. hatte Parmenides auch die gleiche Vorstellung, wie Empedokles, von der ersten Entstehung der lebendigen Wesen aus der Erde zunächst in einzelnen Gliedern, pauculis exceptis ab Empedocle dissensis

47) S. Die Eleaten und die Indier S. 250 ff.

sicht, um es kurz auszusprechen, ist eine Versöhnung des Parmenideischen Widerstreites zwischen der Erkenntniss der Vernunft und der Wahrnehmung der Sinne oder der Erfahrung, eine Ineinsbildung und Vereinigung der beiden getrennten Parmenideischen Standpunkte. Sie ist keinesweges, wie Zeller[48] gesagt hat, „eine Fortsetzung des Herakleitischen Philosophirens," sondern vom Parmenideischen Standpunkte der Erkenntniss ausgehend und selbst ohne diesen aufzugeben, unternimmt Empedokles, das sichtbare Werden und die Vielheit der Dinge zu erklären, und gelangt so in die Verwandtschaft mit dem Ephesier, welche allerdings anerkannt werden muss, wie schon Platon sie ausgesprochen hat. Empedokles[49] lehrt, wie Parmenides auf dem Standpunkte der wahren Erkenntniss:

„Thörichte sind's, denn sie reichen nicht weit mit ihren Gedanken,
„Die da wähnen, es könne Zuvor-nicht-Seiendes werden,
„Oder auch etwas ganz hinsterben und völlig verschwinden.
„Aus Nicht-Seiendem ist durchaus ein Entstehen nicht möglich;
„Ganz unmöglich auch ist, dass Seiendes völlig vergehe;
„Denn stets bleibt es ja da, wohin man es eben verdränget."

Und gleichwohl verwirft er sowenig mit Parmenides die Wahrnehmung der Sinne, dass er vielmehr fordert, dieselbe nur zur rechten Klarheit zu erheben; denn er sagt:[50]

„Aber erforsche mit allem Vermögen, wie Jegliches klar sei;
„Weder vertrau dem, was du erschaust, mehr, als dem Gehöre,

---

48) S. die weitere Ausführung gegen Zeller in des Vf. Abhandlung: Das Mysterium der Aegypt. Pyramiden und Obelisken (Halle 1846. 8.) S. 31.

49) Emped. carm. reliq. v. 347 sq. u. 81 sq. (45 sq.) nach der Lesung Panzerbieter's, Beiträge S. 15:

νήπιοι, οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
ἢ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἅπαντη.
ἐκ μὲν γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,
καὶ δ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον·
αἰεὶ γὰρ τῇ γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.

Vgl. v. 77 sq. in Anm. 57.

50) l. c. v. 49 sq. (19 sq.) nach Panzerbieter's und Stein's Verbesserungen:

ἀλλ' ἄγ' ἄφθοει πάσῃ παλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει (πιστοῦ?) πλέον ἢ κατ' ἀκουήν,
μήτ' ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσων πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἢ δῆλον ἕκαστον.

Ueber die augenfällige Fehlerhaftigkeit der früheren Lesung mit einem Punkt oder Kolon hinter *νοῆσαι* s. Das Mysterium d. Aegypt. Pyramiden und Obelisken S. 34 f.

„Noch dem Getön des Gehörs mehr, als der Empfindung der Zunge,

„Noch zu den anderen Gliedern, soviel da Wege des Wissens,

„Halte zurück das Vertraun, doch sieh, wie Jegliches klar ist."

Und so wenig leugnet er mit Parmenides das sichtbare Entstehen und Vergehen und die Vielheit, dass gerade dies die Angel seiner Philosophie ist, das Werden und die Vielheit zu erklären, nicht in dem Lichte der leeren Meinung, wie der Eleate, sondern, nach Zeller's ganz richtiger Auffassung, in dem Lichte der Wahrheit. Jetzt wollen wir sehen, in welcher Weise Empedokles dies dem Anscheine nach Unvereinbare vereinigt.

Nach Empedokles sind in dem Urwesen, dem Einen oder der Gottheit, in dem mit Parmenides ihm gemeinsamen Sphairos, von Anfang, nur in völliger Unterschiedlosigkeit und Einheit, enthalten die Urwurzeln aller Dinge, die vier Elemente.[51] Denn die vier Elemente erkennt er für die Bestandtheile aller Wesen; er sagt selber:[52]

„Vier Urwurzeln zuvörderst vernimm von sämmtlichen Dingen,

„Feuer und Wasser und Erd' und der Luft unermessliche Höhe;

„Denn aus diesen ist Alles, was war und was ist und was sein wird."

Die Schöpfung der Welt geschieht nach ihm nun dadurch, dass das Eine Urwesen, der Sphairos oder die Gottheit, aus seiner Einheit

---

51) Das Nähere über den Sphairos und das Uebrige wird weiterhin aus den Berichten der Alten und den Bruchstücken des Empedokles dargelegt werden. Hier, wo es zunächst um die allgemeinen Grundzüge der Empedokleischen Weltansicht im Verhältniss zur Parmenideischen zu thun ist, mag einstweilen das Zeugniss Karsten's genügen, welcher die Hauptsumme der Empedokleischen Lehren Emped. p. 314 sq. zusammenstellt, wie folgt: Principio statuit unum fuisse omnia, nulla partium diversitate, nullo naturarum discrimine, sed globi instar unâ harmoniâ contentum, idque divinum. dein certo tempore ex fati lege subortam Discordiam, qua factum ut unum illud in diversas partes distraheretur: sic exstitisse Ignem, Aërem, Terram, Aquam, exstitisse Amicitiam et Discordiam, singula per se tota atque integra, sibi invicem vero opposita, locis disclusa, naturis diversa, ceterum potestate paria, aeterna atque divina. postea rursus suo tempore venisse Amicitiam, eamque, repulsâ pedetentim Discordiâ, discreta clementa inter se miscuisse, ex immortalibus mortalia fecisse, mutuâque eorum temperie hunc finxisse mundum e diversis conflatum generibus, quae reluctantia inter se Amicitiae vinculo constringi. porro hanc esse naturae legem divinitus constitutam, ut Amicitia et Discordia alternis in mundo regnent, altera cuncta in unum concilians, altera in diversas partes dirimens. contrariis his motibus omnem rerum vicissitudinem pari.

52) Emped. carm. reliq. v. 74 sq.:

τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος·
ἐκ γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασιν.

Vgl. v. 55 sq. in Anm. 89.

in die in ihm enthaltene Vierheit oder Vielheit sich entwickelt oder zerrissen wird. Neben der Gottheit oder dem Sphairos und neben den in dem Sphairos enthaltenen und aus ihm sich entwickelnden vier Elementen nennt er aber noch zwei allwaltende Mächte, eine vereinigende, Aphrodite oder die Liebe, und eine trennende, Neikos oder den Streit. Der letztere ist ihm insoweit Urheber der Welt, als kraft desselben eben der Sphairos aus seiner Einheit in die Vierheit der Elemente zerrissen wird. Aber die getrennten Glieder der Gottheit vereinigt Aphrodite oder die Liebe, und bildet aus ihnen die harmonische Welt, und durch mannichfaltige Mischung die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der endlichen Wesen. Denn aus der Mischung der vier Elemente entstehen alle Wesen; er sagt: [53]

„Aber indem sie sich mischen, entstehn unzählige Wesen,
„Mit vielfachen Gestalten geschmückt, ein Wunder dem Anblick."

Treffend vergleicht er die Bildung der endlichen Wesen aus der Mischung der vier Elemente mit dem Werke der Malerei, welche in ähnlicher Weise durch die Mischung weniger Farbestoffe zahllose mannichfaltige Gestalten erschaffe. Er sagt, [54] diese Bildung komme gerade so zu Stande,

„Wie da geschieht, wenn Maler ein prächtig Gemäld' ausführen,
„Männer, die wohl in der Kunst von göttlicher Weisheit belehrt sind;
„Nachdem diese der Farben verschiedene Stoffe genommen
„Und sie passend gemischt, die mehr und weniger jene,
„Bilden daraus sie Gestalten, den sämmtlichen Dingen vergleichbar,

---

53) l. c. v. 180 sq. (184 sq.):
τῶν δέ τε μισγομένων, χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
παντοίης ἰδέῃσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι.
Vgl. v. 151 sq.

54) l. c. v. 154 sq. (119 sq.) nach der Berichtigung Panzerbieters S. 20 sq. mit Stein:
ὡς δ' ὁπόταν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν,
ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτες·
οἵτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν,
ἁρμονίῃ μίξαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω,
ἐκ τῶν εἴδεα πᾶσιν ἀλίγκια πορσύνουσιν,
δένδρεα τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας
θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὑδατοθρέμμονας ἰχθῦς
καί τε θεοὺς δολιχαίωνας, τιμῇσι περίστους.
οὕτω μή σ' ἀπάτα φρένας, ὡς νύ κεν ἄλλοθεν εἶναι
θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγᾶσιν ἀάσπετα, πηγήν,
ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.
Panzerbieter zu v. 164: „ταῦτα, das eben Gelehrte, dass Alles aus der Verbindung der vier Elemente entsteht."

„Bringen sie Bäum' aus ihnen hervor und Männer und Frauen,
„Thiere des Felds und Vögel und wasserbewohnende Fische
„Und langlebende Götter zumal, an Ehren die Höchsten.
„Also täusche dich nicht, als kämen die sterblichen Wesen,
„Die da entstehn unendlich an Zahl, aus anderer Quelle,
„Sondern gewiss glaub dieses; dieweil's eine Gottheit dich lehret."

Die Wesen entstehen durch Mischung und Vereinigung der vier Elemente kraft der Liebe, und gehen unter durch Trennung derselben kraft des Streites; er sagt von den Elementen: [55]

„Sie selbst bleiben dieselben, doch durcheinander verlaufend,
„Werden sie Menschen und all die unzähligen anderen Wesen,
„Jetzt in der Liebe Gewalt sich zu Einem Gebilde versammelnd,
„Jetzo durch Hass und Streit sich als einzelne wieder zerstreuend."

Das Allgemeine bestimmter veranschaulichend schreibt er: [56] So betrachte

„Hier zum klaren Beweise den Bau aus menschlichen Gliedern,
„Wie durch Liebe sich jetzt in Eines die Stoffe verbinden
„Alle, soviele der Körper besitzt in der Blüthe des Daseins;
„Dann, in verderblichem Hader und Streit auseinander gerissen,
„Irren sie wiederum einzeln umher am Rande des Lebens.
„Ebenso ist's bei den Sträuchern und wasserbewohnenden Fischen
„Und bei dem Wild des Gebirgs und den flügelgetragenen Schifflein."

Aus dieser Darlegung ist klar, wie Empedokles den Parmenideischen Widerstreit zwischen der Erkenntniss der Vernunft und der sinn-

---

55) l. c. v. 140 sq. (114 sq.):
αὐτὰ γὰρ ἔστι γε ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνοντ' ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.
Vgl. v. 122 sq. 136 sq.

56) l. c. v. 335 sq. (247 sq.) bei Panzerbieter S. 28 f. Es fehlt der Eingang mit dem regierenden Zeitworte, etwa δέρκου:
τοῦτον μὲν βροτέων μελέων ἀριδείκετον ὄγκον·
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῇ·
ἄλλοτε δ' αὖτε κακῇσι διατμηθέντ' ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περὶ ῥηγμῖνι βίοιο.
ὣς δ' αἴτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν ὑδρομελάφροις
θηρσί τ' ὀρειλεχέεσσιν ἰδὲ πτεροβάμοσι κύμβαις.

lichen Wahrnehmung oder der Erfahrung dadurch ausgleicht, dass er das Entstehen und Vergehen im strengen Sinne mit Parmenides leugnet, in anderem Sinne aber, nämlich als Vereinigung und Trennung der vier Elemente, zugesteht und selbst erklärt. Nur ein solches Werden ist ihm die Weltschöpfung, sowie das Entstehen und Vergehen aller einzelnen Wesen. Empedokles spricht sich darüber auch selber mit voller Bestimmtheit aus: [57]

„Es giebt kein Entstehen von irgend
„Einem der Wesen, noch auch des verderblichen Todes Vernichtung,
„Sondern nur Mischung allein und Trennung des früher Gemischten
„Giebt es; Entstehen jedoch wird dies von den Menschen genennet."

In einer anderen Stelle sagt er: [58]

„Jene, sobald ein Gemisch in Gestaltung des Menschen an's Licht tritt,
„Oder in Weise der Thiere des Feld's, in Weise der Sträucher,
„Oder in Vogelgestalt, dann sagen sie, dass es geworden;
„Und wann's wieder sich scheidet, so wird's unseliges Ende
„Nach dem Gebrauche genannt; dem Gebrauch nach red' ich auch selbst so."

Dies ist in dem Grundwesentlichen das Verhältniss des Empedokles zu Parmenides nach den urkundlichen Vorlagen, in vollkommener Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung Theophrast's. Dabei ergiebt sich zugleich, dass auch Hermippos den Geist des Empedokles gar nicht unrichtig auffasste, indem er behauptete, dass Empedokles ein Nacheiferer des Xenophanes gewesen sei und diesen in seinen Gedichten nachgeahmt habe. [59] Denn Jeder sieht, dass

---

57) l. c. v. 77 sq. (36 sq.):
ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

58) l. c. v. 342 sq. (40 sq.) nach der Lesung Panzerbieters S. 16.:
οἳ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγὲν φάος αἰθέρος ἵκῃ
ἠὲ κατ' ἀγροτέρων θηρῶν γένος ἢ κατὰ θάμνων
ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τόγε φασὶ γενέσθαι·
εὖτε δ' ἀποκριθέωσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον
ἔν γε νόμῳ καλέουσι· νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

59) Diog. L VIII, 56: Ἕρμιππος δέ, οὐ Παρμενίδου, Ξανοφάνους δὲ γεγονέναι ζηλωτήν, ᾧ καὶ συνδιατρῖψαι καὶ μιμήσασθαι τὴν ἐποποιίαν. Die Bemerkung: ᾧ καὶ συνδιατρῖψαι, ist eine mit der Chronologie streitende Folgerung aus der erkannten Verwandtschaft. Ein Widerspruch gegen Theophrast liegt in den Worten nicht; denn οὐ Παρμενίδου ist von Dioge-

Empedokles, indem er die beiden einander widerstreitenden Parmenideischen Standpunkte in der angegebenen Weise vermittelt, damit den Pantheismus des Xenophanes, nur auf anderer Grundlage und in anderer Gestalt, wiederherstellt. Auch ihm ist ja, wie dem Xenophanes, die Gottheit und das All dem Wesen nach Eines, das All nur die Entwickelung der Gottheit oder des Sphairos aus der Einheit in die Vielheit. Das hat denn auch Karsten [60] wohl erkannt, welcher sagt: die Empedokleische Philosophie „ist so zu reden eine Apotheose der Natur, mit dem grössten Rechte Pantheismus zu nennen." Dazu liegt uns auch in den Bruchstücken, in denen Empedokles von der Gottheit nach ihrem Wesen an sich und ihrer Beziehung zur Welt handelt, die Nachahmung des Xenophanes urkundlich vor Augen, wie bereits von Karsten und auch von Zeller bemerkt worden. [61]

Wenden wir uns jetzt, nachdem der Standpunkt, welchen Empedokles im Entwickelungsgange der früheren Hellenischen Philosophie einnimmt, gefunden, damit auch schon die Grundansicht desselben in ihren Hauptzügen dargelegt ist, zur Betrachtung der alten Aegypter, so begegnet uns gleich von vorneherein ganz Dasselbe, wie bei Empedokles, dass auch bei den Aegyptern Niemand ein grundeigenthümliches Prinzip der Erkenntniss, gleich dem Schinesischen, Indischen, Zoroastrischen und Israelitischen, nachzuweisen vermag, sondern nur Verwandtschaften nach allen Seiten hin und am meisten gerade mit den Indiern, den Eleaten der Weltgeschichte. Denn so schreibt Friedrich Schlegel insbesondere über die Aegyptische Religion und Mythologie, welche hier hauptsächlich in Betracht kommen: „dass sie ihrer ganzen Struktur und ihrem Geiste nach sich häufig ganz an die Indischen anzuschliessen scheinen;" und ebenso urtheilen William Jones, Fr. Creuzer, Peter v. Bohlen, Othmar Frank, und die Meisten, welche fast nur darüber streiten,

---

nes, der damit die Ansicht des Hermippos von der vorhergehenden Theophrast's unterscheidet. Beide vereinigt ergeben die vollständige Wahrheit. Und zugleich steht damit auch wieder die Meldung Diodor's von Ephesos b. Diog. L. VIII, 70. unten in Anm. 283, dass Empedokles ein Nacheiferer des Anaximandros gewesen sei, im besten Einklange.

60) Emped. p. 391: Sic physica Empedoclis doctrina cum theologia arctissime cohaeret; est, ut ita dicam, naturae *ἀποθέωσις*, summo iure pantheismus appellandus.

61) S. Karsten Emped. p. 268. und Zeller S. 567, wo bereits Emped. v. 356—363 zusammengestellt sind mit Xenophan. fragm. 1. 3. 5. u. 6. Dass Empedokles gerade hierin sich an Xenophanes anschliesst, ist natürlich, weil in der akosmischen Ansicht des Parmenides von der Gottheit in Beziehung auf die Welt nicht die Rede sein konnte. S. Die Eleaten und die Indier S. 272 f.

ob der Aegyptische Baum von dem Indischen, oder der Indische von dem Aegyptischen befruchtet worden sei.[62] Die Alten, welche hierüber auch wol gehört zu werden verdienen, erblickten die Wiege des Dionysos, der den Mittelpunkt und gleichsam das Symbol der Aegyptischen Religion und ihrer Mysterien bildet, in Indien.[63] Doch wir wollen, ohne dieses Zeugniss gering zu achten, zur Zeit noch jedes Urtheil zurückhalten, für welches erst durch die Enthüllung der Aegyptischen Mysterien selbst und weitere Aufklärungen eine sichere Unterlage herzustellen ist.

Betreten wir daher alsbald den zuverlässigen Boden der Ueberlieferungen, und fragen nach der Aegyptischen Grunderkenntniss, so erfahren wir durch Plutarch unter der Bürgschaft des Hekataios von Abdera, welcher, wie wir bereits wissen, mit den Aegyptischen Theologen selber verkehrte, sehr wahrscheinlich auch mit Manetho bekannt war, und „über die Philosophie der Aegypter" geschrieben hatte: dass die Aegypter das Urwesen und die höchste Gottheit, Amun (nach Thebanischer Lehre), auffassten als Eines mit dem All. Von dieser Meldung urtheilt Schwartze mit Recht, dass sie „für die gesammte Aegyptische Theologie überhaupt von fundamentaler Wichtigkeit ist;" desshalb, fügt er hinzu, „muss es gewiss überaus befremden, dass man sie, soviel ich weiss, bisher in allen grösseren Werken über die Aegyptische Mythologie unbeachtet gelassen hat." In der That erkennt erst der neueste Bearbeiter, Röth, wenn er auch andere Irrthümer einführt, doch dies in voller Klarheit, dass die Vorstellung der Einheit der höchsten Gottheit und des Alls oder der Welt die Grundlage der Aegyptischen Religion und Theologie bildet, und bezeichnet die Aegyptische Ansicht ganz richtig als eine „Weltvergötterungslehre," als einen „Kosmotheismus" und „wahrhaften Pantheismuss."[64] Dass die Meldung des Heka-

---

62) S. Fr. Schlegel Ueber die Sprache und Weisheit d. Indier S. 112. Fr. Creuzer Symbolik B. I. S. 615 ff. Ausg. 1819. P. v. Bohlen Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten B. I. S. 87. u. s. O. Frank Ueber die Indischen Verwandtschaften im Aegyptischen, besonders in Hinsicht auf Mythologie, in d. Abhandl. d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., philosophisch-philolog. Klasse, B. III. Abth. I. (München 1840. 4.) S. 101 ff. Dazu Prichard Aegypt. Mythologie, u. A.

63) Plutarch. de Is. et Osir. 29: *οὐδὲ Φυλάρχου μὴ καταψφονεῖν γράφοντος, ὅτι πρῶτος εἰς Αἴγυπτον ἐξ Ἰνδῶν Διόνυσος ἤγαγε δύο βοῦς, ὧν ἡν τῷ μὲν Ἆπις ὄνομα, τῷ δ' Ὄσιρις.* Vgl. Anm. 222. Dazu Diod. Sic. I, 19. Apollod. III, 4, 3. u. A.

64) Plutarch. l. c. 9: *τὸν πρῶτον θεόν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα προσκαλούμενοι καὶ παρακαλοῦντες ἔμφανῆ γενέσθαι καὶ δῆλον αὐτοῖς, Ἀμοῦν λέγουσιν.* Vgl. über Hekataios oben Anm. 13. Dazu Schwartze Das alte Aegypten Th. I. Abth. I. Einleit. S. 9. Röth Geschichte unserer Abendländischen Philosophie, B. I.:

taios so unbeachtet bleiben konnte, muss um so mehr befremden, weil sie, abgesehen von dem Gewichte, welches Hekataios schon für sich allein behauptet, auch durch den vollen Einklang aller übrigen glaubwürdigen Ueberlieferungen, der erhaltenen Bildwerke und selbst der entzifferten Hieroglyphen bestätigt wird. Dies wird der Verfolg der Untersuchung zu Tage legen, so dass wir selbst nicht jenes Orakels an den König Nikokreon von Zypern bedürfen, in welchem auch Serapis, indem er sich für die höchste Gottheit erklärt, sich zugleich als Eines mit dem sichtbaren All darstellt, indem er sagt: der Himmel sei sein Haupt, sein Leib das Meer, die Erde seine Füsse, sein Ohr die Luft, sein Auge das weitstrahlende Licht der Sonne.[65] Hier soll blos noch erwähnt werden, dass die Meldung des Hekataios auch durch die Orphisch-Dionysischen Mysterien bekräftigt wird, welche ihrem wesentlichen Inhalte nach aus Aegypten stammen, wie die Hellenen selber, unter ihnen auch die nach beiden Seiten hin gründlich unterrichteten, Herodot und Plutarch, bezeugen, deren Zeugniss zugleich durch die nachweisliche Uebereinstimmung der bedeutendsten Dionysischen und Aegyptischen Lehren und Symbole thatsächlich beglaubigt wird; wozu kommt, was bei diesem Verhältnisse der Dionysischen und der Aegyptischen Mysterien zu einander nothwendig eintreten muss, dass auch wieder Empedokles sich ebenso sehr mit den einen wie mit den anderen einverstanden zeigt.[66] Auch in den Dionysischen Mysterien war dies die Grundansicht, dass die höchste Gottheit Eines sei mit dem All oder der Welt, und Eusebios bezeugt dabei noch ausdrücklich, diese Ansicht sei aus Aegypten aufgenommen worden.[67]

Die Aegyptische und die Zoroastrische Glaubenslehre, Mannheim 1846. 8. S. 225 f.

65) Macrob. Saturn. I, 20: Serapis, quem Aegyptii deum maximum prodiderunt, oratus a Nicocreonte Cypriorum rege, quis deorum haberetur, his versibus sollicitam religionem regis instruxit:

εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν γ' ἐγὼ εἶπω·
οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,
ὄμμα δὲ τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.

Vgl. auch die fast buchstäblich übereinstimmenden heiligen Wedas, Die Eleaten u. die Indier S. 237 f. u. 245 f. Dazu über Serapis Anm. 71.

66) Herodot. II, 49: (*Μελάμποδα*) *πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐξηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα.* Vgl. ib. II, 81. in Anm. 220. Plutarch. l. c. 35. in Anm. 175. Dazu Diod. Sic. I, 22. 23. 96. 97. Euseb. Praep. Evang. I, 6. u. A. Vgl. Anm. 222, u. s. Ueber das Verhältniss des Empedokles zu den Dionysischen Mysterien in Anm. 220.

67) Euseb. Praep. Evang. III, 9. Hier erläutert Eusebios Verse eines Orphikers: *ζῶον μέγα τὸν κόσμον ὑποθέμενος καὶ τοῦτον Δία προσειπών,*

Die höchste Gottheit, welche die Aegypter als Eines mit dem All oder der Welt betrachteten, wird in dem Berichte des Hekataios Amun genannt, was dasselbe mit Ammon, Zeus Ammon, oder Juppiter Ammon, der gewöhnlichen Bezeichnung der höchsten Aegyptischen Gottheit bei den Alten.[68] Amun oder Ammon ist aber im Wesen derselbe mit Kneph oder Knuphis oder Chnubis oder, wie der Name nach der Entzifferung Champollion's in den Hieroglyphen ausgedrückt ist, Neb, Nub, Num, mit jener Gottheit, welche die Thebäer als die unerschaffene und unsterbliche unterschieden von den anderen Göttern als erschaffenen und vergänglichen; dies lehren, um all die anderen Zeugnisse zu übergehen, selbst die Aegyptischen Inschriften aus der Zeit der Griechischen und Römischen Herrschaft mit ausdrücklichen Worten.[69] Amun ist aber im Wesen auch derselbe mit dem Agathodämon, da dieser nach der Ueberlieferung Philon's von Byblos und Anderer und nach den Symbolen, in denen er dargestellt worden, völlig Eines ist mit Kneph; was, wie auch Silv. de Sacy anerkennt, schon Jablonski zur Genüge erwiesen hat.[70] Endlich ist Amun auch im Wesen derselbe mit Osiris, wie der Einklang aller gewichtigen Berichte ausser Zweifel stellt. Denn erstens wird Osiris in der allerheiligsten Mythe des Volkes, welche die Angel und das Mysterium der Aegyptischen

---

νοῦν μὲν αὐτοῦ τὸν αἰθέρα, σῶμα δὲ τὰ λοιπὰ τοῦ κόσμου μέρη ἀπεφήνατο εἶναι, und fügt dann hinzu: *Αἰγυπτίων δὲ ὁ λόγος, παρ' ὧν καὶ Ὀρφεὺς τὴν θεολογίαν ἐκλαβών, τὸν κόσμον εἶναι τὸν θεὸν ᾠέτο, ἐκ πλειόνων θεῶν τῶν αὐτοῦ μερῶν* (*ὅτι καὶ τὰ μέρη τοῦ κόσμου θεολογοῦντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπεδείχθησαν*) *συνεστῶτα.*

68) Herodot. II, 42: *Ἄμοῦν Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία.* Plutarch. l. c. 9: *ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἄμοῦν, ὃ παράγοντες ἡμεῖς Ἄμμωνα λέγομεν.* Cels. ap. Orig. c. Cels. V, 41: *οὐδὲν γὰρ οἶμαι διαφέρειν Δία ὕψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀθωναῖον ἢ Σαβαὼθ ἢ Ἄμμωνα, ὡς Αἰγύπτιοι.*

69) S. die Inschriften bei Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte pendant la domination des Grecs et des Romains, tirées des inscriptions grecques et latines, Paris 1823, p. 345: *Χνούβει τῷ καὶ Ἄμμωνι*, p. 361: Jovi Hammoni Chnubidi. Vgl. Champollion Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens, 2. édit. Paris 1828, p. 141 suiv. und Schwartze a. a. O. S. 8.

70) S. Jablonski Panth. Aegypt. T. I. p. 81 sq. de Cnepho vel Cnuphi Aegyptiorum, id est Agathodaemone; worüber Silv. de Sacy zu Abdallatif Relation de l'Égypte p. 223: Jablonski a, ce me semble, démontré que Cneph ou Cnouphi et Agathodémon ne sont que les noms Égyptien et Grec d'une même divinité. Diese Auffassung der höchsten Gottheit, als *ἀγαθὸς δαίμων*, ist wol aus der Zoroastrischen Religion in die Aegyptische übertragen worden, indem der Aegyptische Urgott, Amun oder Osiris, und sein Gegensatz, Typhon, mit Ormusd und Ahriman, dem *ἀγαθὸς δαίμων* und *κακὸς δαίμων* Zoroasters (vgl. Aristot. ap. Diog. L. prooem. 8. Plutarch. l. c. 46. u. A.), als dieselben vorgestellt wurden.

Religion bildet, wie sich weiterhin ergeben wird, mit Gewissheit als das Urwesen und die höchste Gottheit und zugleich als Eines mit dem All aufgefasst. Zweitens wird er auch von Plutarch, der doch vornehmlich aus Manetho's Werken schöpfte, auf das Bestimmteste als die höchste Gottheit dargestellt; und diese Bedeutung hat er auch nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Diodor's von Sicilien; und auch Jamblichos betrachtet Kneph, Amun, Agathodämon und Osiris nur als verschiedene Formen derselben höchsten Gottheit; während die scheinbar widersprechenden Angaben, welche den Osiris als die Sonne, als den Nilstrom, als das Saatkorn, u. s. w. erklären, sich einfach mit den angeführten Zeugnissen vereinigen, indem sie, wie sich später zeigen wird, blos exoterische Verbildlichungen des esoterischen Begriffes des Osiris als des Urwesens und der höchsten Gottheit bezeichnen. Dazu kommt drittens, dass Osiris nach Plutarch und Diodor auch Eines ist mit Serapis, welcher nach dem vorhin erwähnten Orakel, sowie nach der Meldung des Rhetors Aristeides, ebenfalls als die höchste Gottheit verehrt wurde. Viertens erhellt diese Bedeutung des Osiris auch aus seiner Einerleiheit mit Dionysos, weil auch Dionysos in den nach ihm benannten Mysterien die höchste Gottheit darstellte. Das Gleiche ergiebt sich fünftens aus den Mysterien des Adonis, welche nach der einstimmigen Bezeugung des Alterthums ebenfalls dieselben waren mit denen des Osiris und daher auch mit denen des Dionysos; denn auch Adonis war in den Syrischen Mysterien, wie schon Movers gezeigt hat, die höchste Gottheit. Dasselbe ersehen wir sechstens aus der Verbildlichung des Osiris im Nil, indem auch der Nil, insofern er den Osiris verbildlicht, mit ausdrücklichen Worten als die höchste Gottheit und desshalb auch wieder als der Agathodämon bezeichnet wird. Endlich, um all die weiteren Beweise zu übergehen, welche, wie die angeführten, erst im Verfolge der Untersuchung ihr volles Gewicht geltend machen können, so zeugen für diese Bedeutung des Osiris auch selbst die alten heiligen Schriften der Israeliten; denn in diesen lesen wir, dass die Israeliten, schon unter Moses nach ihrem Auszuge aus Aegypten, und späterhin in dem getrennten Reiche Israel, ihren Jehovah, den Aegyptern nachahmend, als Apis versinnlichten; der Apis aber war den Aegyptern das heilige lebendige Symbol des Osiris; folglich müssen die Israeliten auch den Osiris als die höchste Gottheit der Aegypter kennen gelernt haben, weil sie nur eine Verbildlichung der höchsten Aegyptischen Gottheit auf ihren Jehovah übertragen konnten; denn nur mit dieser konnte ihnen ihr Jehovah übereinstimmend erschei-

nen.[71] Es ist schwer zu ermitteln, wie die angegebenen Begriffe, Amun, Kneph, Agathodämon, Osiris, Serapis, sich nach Ursprung und genauer begrenzter Bedeutung zu einander verhalten; wir müssen uns daher hier mit dem begnügen, was aus den Ueberlieferungen allein mit Sicherheit hervorgeht, dass diese Namen dieselbe höchste Gottheit der Aegypter bezeichnen, nur nach verschiedenen Formen der Auffassung und Verbildlichung und nach verschiedenen örtlichen Kulten. Das Wichtige für unsere Untersuchung ist dies, dass die Aegyptische Theologie die höchste Gottheit, gleichviel wie sie benannt werde, auffasste als Eines mit dem All oder der Welt. Darin ist uns die Uebereinstimmung der Aegyptischen Theologie mit der Empedokleischen zuvörderst in der einfachen Grundlage gegeben; wie denn auch Röth die Aegyptische Grundansicht, genau

71) S. erstens die Osirismythe unten Anm. 174 f. Zweitens die Darstellung des Osiris als der höchsten Gottheit bei Plutarch. l. c. 64. u. s., Diod. Sic. I, 25: *τὸν δὲ Ὄσιριν οἱ μὲν Σάραπιν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πᾶνα νενομίκασι*, und b. Jamblich. de myster. VIII, 3.; dazu die Auffassung des Osiris als des männlichen Princips in Anm. 181. Drittens die Einerleiheit des Osiris mit Serapis b. Diod. Sic. l. c. und b. Plutarch. l. c. 28: *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν*, u. l. c. 61: *ἅμφω δὲ (Ὄσιρις καὶ Σάραπις) ἑνὸς θεοῦ καὶ μιᾶς δυνάμεως (ὀνόματα)*. Und die Darstellung des Serapis als der höchsten Gottheit b. Macrob. Saturn. I, 20. in Anm. 65, b. Diod. Sic. l. c., b. Plutarch. l. c. 61, wonach er Eines mit dem *πνεῦμα*, u. b. Aristid. Orat. VIII, p. 90 sq. ed. Dindorf. (*εἰς τὸν Σάραπιν*): *οἱ μὲν δὴ τῇ: μεγάλης πρὸς Αἰγύπτῳ πόλεως πολῖται καὶ ἕνα τοῦτον ἀνακαλοῦσι Δία, ὅτι οὐκ ἀπολέλειπται δυνάμει περιτῇ, ἀλλὰ διὰ πάντων ἥκει καὶ τὸ πᾶν πεπλήρωκε* (vgl. Anm. 84). Viertens die Einerleiheit des Osiris mit Dionysos in Anm 175 u. 66; und die Bedeutung des Dionysos als der höchsten Gottheit in den Dionysischen Mysterien in Anm. 176, vgl. Anm. 181. Fünftens die Einerleiheit des Osiris mit Adonis, und die Bedeutung des Adonis als der höchsten Gottheit in den Syrischen Mysterien in Anm. 177 u. 178. Sechstens die Verbildlichung des Osiris im Nilstrom b. Plutarch. l. c. 32. in Anm. 229, vgl. Anm. 224 ff.; und die Vorstellung vom Nil als der höchsten Gottheit b Athen. V, p. 203, C. wo der Nil vom Dichter Parmenon angeredet wird: *Αἰγύπτιε Ζεῦ Νεῖλε*, b. Cic. de nat. deor. III, 22, wonach der Nil der Gott, quem Aegyptii nefas habent nominare, und b. Ptolem. Geogr. IV, 5, nach dem der Nil *ὁ μέγας ποταμὸς καλούμενος ἀγαθὸς δαίμων* (vgl. Anm. 70). Endlich die Verbildlichung des Osiris im Apis in Anm. 222, und die gleiche Verbildlichung Jehovah's durch die Israeliten 2 Mos 32, 1 ff. u. 1 Kön. 12, 26 ff. mit der Erläuterung von Gramberg, Krit. Gesch. d. Religionsideen des A. T. B. I. S. 442 f. u. 505 f., welcher auch schon ganz richtig bemerkt, dass das Stierbild, in welchem die Israeliten ihren Jehovah darstellten, eben der Aegyptische Apis war; ebenso Konr. v. Cölln, Bibl. Theol. §. 13. B. I. S. 68: „Das Symbol selbst war entlehnt aus dem Cultus der Aegyptier"; vgl. de Wette Bibl. Dogmatik §. 72. u. Rosenmüller Schol ad Exod. 32, 4. Weiter erweist sich Osiris als die höchste Gottheit auch in der mythischen Vorstellung, dass er der Bruder und Gemahl der Isis und der Vater des Horos sei, da Isis die Hervorbringerin der Welt und aller Geschöpfe aus den vier Elementen, den Gliedern des Osiris, und Horos die sichtbare Welt, nach Anm. 181 u. 216. Auch ist er in dem in Anm. 99 angeführten Bildwerke augenscheinlich als die höchste das All umfassende Gottheit dargestellt.

mit Karsten's Worten über die Empedokleische, als eine „Weltvergötterungslehre“ und „wahrhaften Pantheismus“ darstellt. Aber damit haben wir freilich gerade das noch nicht gewonnen, worauf es am meisten ankommt; denn soweit, dass die Gottheit vorgestellt wird als Eines mit dem All, oder der Welt, ist weder der Empedokleische Pantheismus von dem Xenophanischen, noch der Aegyptische von dem Indischen verschieden. Wenn die Aegypter das All oder die Welt nicht auch auffassen als Entwickelung der Gottheit aus der Einheit gerade in die Vierheit der Elemente, und nicht auch die Natur aller endlichen Wesen erklären als blosse Mischung der vier Elemente, und nicht auch den gesammten Prozess des Entstehens und Vergehens übergeben in die vereinigende und trennende Macht der Liebe und des Streites, der Aphrodite und des Neikos, wenn wir dies alles nicht finden, so zerfällt unsere ganze Untersuchung in Nichts. Doch auch dies alles wird sich auf dem Grunde der sichersten Ueberlieferungen, im klarsten Einklange mit den erhaltenen heiligen Bildwerken und selbst den Hieroglyphen, herstellen. Für jetzt indessen betrachten wir den Aegyptischen und Empedokleischen Pantheismus noch in seiner Allgemeinheit genauer.

Das Urwesen und die höchste Gottheit noch in ihrer Einheit an und für sich, vor der Weltentwickelung, aber die vier Elemente und damit die ganze Weltentwickelung schon dem Vermögen nach in sich enthaltend, wurde von Empedokles, wie schon bemerkt worden, angeschaut in dem Bilde der Kugel, als Sphairos. Er beschreibt seinen Gott in dieser Einheit fast mit denselben Worten, wie Parmenides das absolute Seyn, also: [72]

---

72) Emped. carm. reliq. v. 61 sq. b. Panzerbieter S. 27:
ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἑὼν καὶ πάμπαν ἀπείρων
σφαῖρος κυκλοτερὴς, μονίῃ περιηγέϊ γαίων.
Die Worte *μονίῃ περιηγέϊ γαίων* übersetzt Karsten: omni ex parte quiete gaudens; ebenso Panzerbieter: „allseitiger Ruhe sich freuend.“ Aber wir besitzen eine Erläuterung der Worte in d. Schol. ad Arat. Phaenom. p. 96. ed. Antv.: *κυκλοτερῆ δὲ (καλέσας) διὰ τὸ σφαιροειδές· μονίην δὲ περιηγέα, τῆς στροφῆς τὴν μονήν*, welche Erklärung jedoch Karsten auch wieder unrichtig versteht als circumactionis perpetuitatem; denn *μονὴ* bedeutet das Bleiben an derselben Stelle während der Umdrehung. Diese Auffassung ist erstlich dem sprachlichen Ausdrucke nach die einfachste. Zweitens ist sie auch der Empedokleischen Grundansicht ganz gemäss, welche darauf ausgeht, die Parmenideischen Gegensätze von Einheit und Vielheit, Seyn und Werden, Ruhe und Bewegung, zu vereinigen (vgl. v. 145 sq. in-Anm. 172), und daher den Sphairos sowohl in der Einheit die Vielheit enthalten, als auch in der Ruhe sich bewegen lässt. Drittens entspricht sie auch ganz der Umwandlung der Parmenideischen *σφαῖρα* in einen *σφαῖρος* bei Empedokles, indem dieser das Urwesen nicht, wie Parmenides, als ein einfaches blosses Abstractum, sondern als ein concretes und lebendiges, als ein Sub-

„Aber er ward ganz gleich überall und völlig unendlich
„Eine gerundete Kugel, in Ruhe behaglich sich kreisend."

Es ist jedoch nicht leicht, aus den Ueberlieferungen der Alten eine völlig deutliche Vorstellung von diesem Sphairos zu gewinnen. Denn bald beschreiben ihn die Alten, freilich mit Einmischung Neu-Platonischen Denkens, als ein rein übersinnliches Wesen, als reine Vernunft, bald wieder nur als die unbestimmte Hyle oder Materie, aus welcher bei der Weltschöpfung die vier Elemente sich ausschieden, als eine blosse Mischung der vier Elemente in völliger Unterschiedlosigkeit und Einheit, daher selbst als eine Art von Chaos, wie das Anaxagorische.[73] Danach müssen wir entweder mit Wirth[74] bei Empedokles eine doppelte Auffassung des Sphairos, eine metaphysische und physische, voraussetzen, oder mit Karsten[75] annehmen, dass dem Empedokles beide Auffassungen in

---

ject auffasste. Karsten macht dagegen die grundlose Einwendung, dass Eudemos b. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 272, b. unten in Anm. 167, dem Empedokleischen Sphairos in seiner Einheit Unbeweglichkeit zuschreibe; denn Eudemos redet dort von der *ἀκινησία* und *κίνησις ἐν τῷ σφαίρῳ*, innerhalb des Sphairos, während der Herrschaft der Liebe und des Streites, was eine Umdrehung des Sphairos in seiner Einheit nicht ausschliesst. Das weitere über den Sphairos in Anm. 166 f. Zeller hat a. a. O. Th. I, S. 528 u. 554 f. die sonderbare Behauptung zu begründen gesucht, dass Empedokles den Sphairos nicht als „die Gottheit," sondern nur als „eine Gottheit" betrachtet habe. Wer nicht schon durch den Begriff des Sphairos selbst als des Einen Urwesens aller Dinge abgehalten werden sollte, dieser Ansicht beizutreten, dem werden doch folgende Stellen für entscheidende gelten: Aristoteles schreibt de gen. et corr II, 6, indem er die Lehre des Empedokles seiner Kritik unterwirft: *καίτοι τά γε στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ νεῖκος, ἀλλ' ἡ φιλία τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ* (scil. *τοῦ σφαίρου*). de anima I, 5: *.συμβαίνει δ' Ἐμπεδοκλεῖ γε καὶ ἀφρονέστατον εἶναι τὸν θεόν* (scil. *τὸν σφαῖρον*)· *μόνος γὰρ τῶν στοιχείων ἐν οὐ γνωριεῖ, τὸ νεῖκος*. Metaph. B, 4. p. 53 ed. Brand: *ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου* (*τοῦ νείκους*) *τἆλλα ἐστὶ πλὴν ὁ θεός* (scil. *ὁ σφαῖρος*). Ib. p. 54: *διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν* (scil. *τὸν σφαῖρον*) *ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει*. Wenn Aristoteles die vier Elemente *πρότερα τοῦ θεοῦ* nennt, so thut er dies nicht aus der Anschauung des Empedokles, sondern vom eigenen Standpunkte der Kritik, auf dem sich hiebei auch Zeller befindet. Dem Empedokles waren die Elemente die Glieder der Gottheit (v. 70 in Anm. 168), die von ihm sicherlich nicht als eine uranfänglich zerrissene vorgestellt worden ist.

73) S. die Ueberlieferungen der Alten über den Empedokleischen Sphairos unten in Anm. 166, und vgl. Karsten Emped. p. 316 sq.

74) Dr. Wirth Ueber die Philosophie der Griechen mit Rücksicht auf Zeller's Geschichte derselben, in d. Jahrb. d. Gegenwart hgg. von Schwegler, Jahrg. 1844, S. 724.

75) Emped. p. 327: Iam diversas attuli veterum interpretum de Empedoclis sphaera sententias, quibus inter se collatis, facilius iam poterimus illius mentem perspicere. naturae principium statuit tale, quod ipsum per se esset, cuncta complexum, sua vi contentum atque perfectum; finxit illud unum et simplex, e quo tamen diversae vires et diversa elementa, variis induta formis, deinceps exstitissent. ergo erat quasi universitas quaedam, tam

Eine zusammenflossen. Die letztere, welche uns in seiner Darstellung der Weltbildung vorliegt, kann er nicht gehabt haben, ohne die erstere mit ihr zu vereinigen, weil es unbegreiflich wäre, dass er ein blosses Gemisch der vier Elemente hätte die Gottheit nennen können, die er doch ihrer reinen Wesenheit nach, wie wir sogleich von ihm hören werden, als „heilige und unaussprechliche Vernunft" erkannte; weil ferner die Neu-Platonische Deutung seines Sphairos, ohne die geringste Unterlage bei ihm zu finden, ganz bodenlos hätte entspringen müssen, was doch nicht glaublich ist; und weil endlich Empedokles sich in seiner Anschauung der Gottheit als Sphairos an Parmenides anschloss, der in der Kugel das absolute reine Seyn verbildlichte, welches ihm dasselbe war mit dem reinen Denken, ohne jede sinnliche Beschaffenheit. Indessen kann wol auch Empedokles selber bei seinem Sphairos schwerlich eine ganz bestimmte und deutliche Anschauung gehabt haben; denn im Grunde ist sein Sphairos eine blosse spekulative Hypothese, indem er das reine Seyn des Parmenides aufnahm, in diesem aber die vier Elemente in Einheit enthalten sein liess, um dadurch die Weltschöpfung möglich zu machen, ohne gegen Parmenides ein Uebergehen des Seyns in Nicht-Seyn zu behaupten. Dass aber Empedokles das Urwesen auch gerade als Sphairos anschaute, ist für unsere Vergleichung von Wichtigkeit, weil uns bei den alten Aegyptern ganz dieselbe Anschauung entgegentritt. Die Aegypter nämlich machten den Käfer zum heiligen Symbole der Weltschöpfung, weil, das ist die ausdrückliche Meldung der Alten, der Käfer eine Kugel aus Dünger bilde und in ihr den Samen niederlege, aus welchem das Geschlecht der Käfer hervorgehe, so dass sie in dieser Erzeugung der Käfer ein Bild erblickten von der Entwickelung aller Dinge aus dem Urwesen, welches sie sich eben als Kugel vorstellten.[76] Demgemäss findet sich unter den alten Bildwerken der Käfer auch als symbolische Darstellung Amuns selber, des Urwesens und der höchsten Gottheit, nämlich mit einem Widderkopfe, dem bekannten Symbol Amuns, zugleich mit Bockshörnern, welche die Erzeugung aller Dinge andeuten, über dem Widderkopfe die Kugel.[77] Auf dieser Anschauung des Urwesens und

naturae materiem quam vim divinam uno complexu, una consensione constricta tenens; quae quidem globi formâ optime significatur. Vgl. p. 314. in Anm. 51.

76) S. die Berichte der Alten über dieses wichtige Symbol unten in Anm. 259, insbesondere dort Horapoll. Hierogl. I, 10, wo es auch ausdrücklich vom Käfer heisst: *κοσμοειδῆ τὴν γένεσιν ποιεῖται.*

77) S. Champollion Panthéon Égyptien, collection des personnages my-

der Weltschöpfung beruht wol auch in Aegypten, wie in Indien, die Heiligkeit der Lotos, die, aus dem Schlamm stehender Wasser emporgewachsen, die Blume, welche von vier Kelchblättern in Gestalt einer Kugel umschlossen wird, beim Aufgange und Untergange der Sonne abwechselnd entfaltet und wieder zusammenschliesst.[78] Eben desshalb erblicken wir denn auch an den heiligen Gebäuden der Aegypter auf der Vorderseite über dem Haupteingange beständig eine geflügelte Kugel, die schon von den Aegyptologen Young und Champollion als die Verbildlichung des Urwesens und der höchsten Gottheit erkannt worden ist.[79] Ja in einem ringförmigen Bildwerke, das von den Franzosen an Tempelsäulen auf der Insel Philä in Ober-Aegypten entdeckt worden, sehen wir die Kugel auch geradezu oben auf dem sogenannten Nilmesser ruhen, dessen vier gleiche Querstäbe augenfällig die vier Elemente, die Urwurzeln und Bestandtheile aller Dinge, in ihrem Getrenntsein versinnlichen, so dass sich hier in der Kugel das die vier Elemente noch ungetrennt in sich enthaltende Urwesen oder der Empedokleische Sphairos gar nicht verkennen lässt, zumal da sich auch das eben erwähnte heilige Symbol der Weltschöpfung, der Käfer mit seiner Kugel, daneben befindet, sowie der Obelisk, welcher, wie sich später ergeben wird, die gleiche Empedokleische Grundansicht veran-

---

thologiques de l'ancienne Égypte, d'après les monumens (Paris 1823. 25. 4.), 2. pl 3 (ter). Vgl. Rosellini Monumenti t. II, no. LXV.

78) S. Jamblich. de myster. VII, 2. mit der Erläuterung Gale's, und P. v. Bohlen Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten B. I. S. 193 f. Die vier Kelchblätter der Lotos bedeuteten wol die vier Elemente, welche den Aegyptern, wie dem Empedokles, die ganze Weltentwickelung umfassten. Wie die Blume der Lotos sich durch das Auseinandergehen der vier Kelchblätter entfaltet, so, dachten sie vielleicht, auch die Welt durch die Trennung der vier Elemente. Auch der Wechsel der Weltschöpfungen, das Auseinandergehen des Urwesens aus der Einheit in die Vielheit und wieder das Zusammengehen desselben aus der Vielheit in die Einheit, konnte sich ihnen an der Lotos verbildlichen.

79) Von dieser fast auf allen Tafeln der Description de l'Égypte vorkommenden Kugel giebt Champollion Abbildungen in s. Panth. Égypt. pl. 15, A. B. C., und sagt über die Bedeutung derselben: La seule opinion fondée que l'on ait énoncée à cet égard, est celle de l'un des savans contemporains auxquels les études égyptiennes doivent une direction fructueuse, à Mr. le docteur Th. Young, qui regarde le globe ailé comme l'image emblématique de Cnouphis-Agathodaemon. Die Erklärung Young's steht in d. Encyclop. Britann., supplem. Vol. IV, P. I., p. 55. 56. Uebereinstimmend sagt auch Creuzer in s. Symbolik B. I. S. 527 d. Ausg. 1819: „Das an Aegyptischen Tempelthüren und unzähligen anderen Monumenten vorkommende Symbol der goldgelben Kugel zwischen zwei Schlangen, daneben Falkenflügel, ist höchst wahrscheinlich Kneph-Agathodämon.“ Vgl. auch O. Frank über die Indischen Verwandtschaften im Aegyptischen, a. a. O. S. 141. Kneph aber und Agathodämon sind Eines mit Amun, dem Urwesen und der höchsten Gottheit nach Anm. 69 u. 70.

schaulicht.[80] Zu allen diesen Vorlagen, welche schon genügend darthun, dass die Aegypter sich das Urwesen ganz ebenso, wie Empedokles, als Kugel oder Sphairos vorstellten, kommt endlich noch die Bekräftigung durch die aus Aegypten stammenden Dionysischen Mysterien, in denen das Ei „als Bild des die Gesammtheit der Dinge Erzeugenden und in sich Enthaltenden," d. i. des Urwesens und der höchsten Gottheit, verehrt wurde, mit ausdrücklicher Hinweisung auf „die runde und fast sphärische Gestalt" des Eies.[81] Und auch diese Verbildlichung selbst, das Ei als Symbol des Urwesens, scheint in Aegypten einheimisch gewesen zu sein, da der Verfasser der Clementinen sie dem Aegypter Apion in den Mund legt, da auch die Neu-Platoniker, welche ohne Zweifel Vieles aus der Aegyptischen Quelle schöpften, häufig auf das Bild des Eies zurückkommen, und da zugleich, wie Bunsen bemerkt, „die Hieroglyphen beweisen, dass die Neu-Platoniker dieses Ei nicht gelegt" haben.[82]

Wie Empedokles und die Aegypter das die ganze Weltentwickelung in sich enthaltende Urwesen oder die Gottheit in ihrem Anundfürsichsein in demselben Bilde anschauten, so ist auch ihre Auffassung der Gottheit innerhalb der Weltentwickelung selbst ganz dieselbige. Nämlich Empedokles unterscheidet die Gottheit ihrer reinen Wesenheit nach mit Bestimmtheit von der sichtbaren Welt, und betrachtet sie als eine die ganze Welt durchdringende heilige und unaussagbare Vernunft. In dieser Vorstellung, sowie in der Polemik gegen die Vermenschlichung des Gottesbegriffes, sich an Xenophanes anschliessend, schreibt er von Gott:[83]

---

80) Description de l'Égypte, Antiq. T. I. pl. 23, no. 4. Die genauere Erklärung unten bei Anm. 260.

81) Plutarch. Symposiac. II, 3, 2: *„ἀείσω ξυνετοῖσι" τὸν Ὀρφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον, ὃς οὐκ ὄρνιθος μόνον τὸ ὠὸν ἀποφαίνει πρεσβύτερον, ἀλλὰ καὶ συλλαβὼν ἅπασαν αὐτῷ τὴν ἁπάντων ὁμοῦ πρεσβυγένειαν ἀνατίθησι· κτλ. ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ συγκαθωσίωται.* Dazu Macrob. Saturn. VII, 16: Et ne videar plus nimio extulisse ovum elementi vocabulo, consule initiatos sacris Liberi patris, in quibus hac veneratione ovum colitur, ut ex forma tereti ac paene sphaerali atque undique versum clausa et includente intra se vitam, mundi simulacrum vocetur. Vgl. Anm. 242 u. 245. Bei diesem Bilde entsteht aber dadurch einige Verwirrung, dass es bald das Urwesen bedeutet, bald die Welt, welcher freilich auch Empedokles die Gestalt eines Eies beilegte, nach Stob. Eclog. phys. I, p. 566: *ᾧ παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι*, übereinstimmend mit Macrob. l. c. u. Achill. Tat. in Arat. Phaenom. c. 6. p. 130. Petav.

82) S. Clem. Rom. Homil. VI, 3 sq. in Anm. 242. Dazu Bunsen B. I. S. 445. Vgl. Hygin. Fab. CXCVII in Anm. 245.

83) Emped. carm reliq. v. 359 sq. (347 sq.):

οὐ μὲν γὰρ βροτέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀΐσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θόα γοῦν', οὐ μήδεα λαχνήεντα·

„Denn nicht ward Ihm ein Leib mit menschlichem Haupte geschmücket,
„Noch auch sind an dem Rumpf Ihm heraus zwei Arme gewachsen,
„Auch nicht Füss' und gelenkige Knie.
„Einzig Vernunft, eine heil'ge und unaussprechliche, ward Er,
„Welche mit schnellen Gedanken durchaus durchdringet das Weltall."

Und diese Vernunft ist allen endlichen Geschöpfen inwohnend als unsterbliche göttliche Seele; daher er auch lehrt:

„Wisse, dass Alles mit Denken begabt, und Theil an Vernunft hat."

Gerade so erklärte der Aegyptische Prophet Bitys aus hieroglyphischen Schriften, welche sich in den Tempeln zu Sais befanden, die Gottheit als „das die ganze Welt durchdringende," und bezeichnet die Manethonische Ueberlieferung sie ihrer reinen Wesenheit nach als den durch das All durchgehenden und allen endlichen Ge-

---

ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

Dass diese Verse sich auf die Gottheit beziehen, sagt Tzetzes, der sie Chil. XIII, 80 sq. anführt, ausdrücklich: *Ἐμπεδοκλῆς τί ὁ θεός, τάδε κατ' ἔπος λέγει· Οὐ μὲν γὰρ βροτέῃ κτλ.* Und VII, 522 sq.: *Ἐμπεδοκλῆς δεικνύων, τίς ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, κατ' ἔπος οὕτω λέγει· οὐ τόδε τι θεός ἐστιν, οὐ τόδε τε καὶ τόδε, Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ κτλ.* Wenn dagegen Ammonios in Aristot. de interpret. f. 199, b. ed. Venet. 1545 dieselben mit der Bemerkung anführt: *ὁ Ἀκραγαντῖνος σοφὸς ἐπιῤῥαπίζων τοὺς περὶ θεῶν ὡς ἀνθρωποειδῶν ὄντων παρὰ τοῖς ποιηταῖς λεχομένους μύθους, ἐπήγαγε προηγουμένως μὲν περὶ Ἀπόλλωνος, περὶ οὗ ἦν αὐτῷ προσεχῶς ὁ λόγος, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ περὶ τοῦ θείου παντὸς ἁπλῶς ἀποφαινόμενος*, so liegt darin kein Widerspruch, sondern man erkennt selbst aus des Ammonios Worten, dass Empedokles sich in seinem Apollon nur eben das reine Wesen der Gottheit verpersönlichte. Ferner lesen wir bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 127: *οἱ μὲν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθός φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων· ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα, τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.* Quae Sexti verba, bemerkt schon Karsten Emped. p. 505 sq., praesertim istud *ἓν πνεῦμα κτλ.* optime concinunt cum Empedoclis hocce *φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος.* Darum sagt Empedokles l. c. v. 312 (195): *τῇδε μὲν οὖν ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα*, und v. 313 (231):

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν,

welcher Vers also erläutert wird b. Sext. Empir. adv. Math. VIII, 286: *πάντα ἠξίου λογικὰ τυγχάνειν, καὶ οὐ ζῶα μόνον, ἀλλὰ καὶ φυτά.* Natürlich; Empedokles liess ja die aus der Einheit mit der Gottheit losgerissene oder abgefallene unsterbliche Seele, den Dämon, wie wir weiter unten sehen werden, nicht blos in die Gestalten der Thiere, sondern auch in die der Pflanzen eingehen. Von der völlig grundlosen Behauptung einiger Geschichtschreiber der Philosophie, als hätte Empedokles an den Wesen nicht die Seele von der leiblichen Mischung der Elemente unterschieden, befindet sich die urkundliche Widerlegung in Anm. 143 ff.

schöpfen als Seele inwohnenden Geist, ja der Dialog der Isis mit Horos nennt sie auch ausdrücklich, wie Empedokles, „heilige Vernunft.“ [84] Dem Empedokles war die Gottheit in dieser reinen Wesenheit ein den menschlichen Sinnen Unzugängliches, Verborgenes; er sagt von dem göttlichen Wesen: [85]

„Gar nicht lässt sich ihm nahen; es ist nicht den Augen erreichbar
„Unseren, auch nicht mit Händen erfassbar, was ja die grösste
„Bahn der Erkenntniss ist, die führt zum Verstande der Menschen.“

Und gerade so erklärte auch Manetho das Wesen der Gottheit aus ihrem Namen selbst, Amun, als „das Verborgene“ und „wir haben die Wurzel Amn für verhüllen, verbergen,“ sagt Bunsen, „jetzt auch wirklich in den Hieroglyphen vor uns.“ [86]

Aus dem Dargelegten ist klar, wie der Empedokleische und der Aegyptische Pantheismus übereinstimmend die Gottheit und das All als Eines auffassen, zugleich aber das reine Wesen der Gottheit von dem sichtbaren All auf das Bestimmteste unterscheiden als die inwohnende verborgene Seele und Vernunft, und also das sichtbare All gleichsam als den Leib der Gottheit anschauen.

---

84) Jamblich. de myster. VIII, 5: *ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς· ἡρμήνευσε δὲ Βίτυς προφήτης Ἄμμωνι βασιλεῖ, ἐν ἀδύτοις εὑρὼν ἀναγεγραμμένην ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασι κατὰ Σάϊν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, τό τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε τὸ διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.* Die Manethonische Ueberlieferung b. Euseb. Praep. Evang. III, 2. u. Diod. Sic. I, 12. in Anm. 88. u. 90. unterscheidet auf das Klarste von dem aus den vier Elementen bestehenden Körper der Welt und der einzelnen Wesen *τὸ διὰ πάντων χωροῦν πνεῦμα*, den Zeus, *ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν ὑπάρχειν.* Auch Theodoret meldet, Graecar. affect. curat. III, p. 45. Sylb. p. 124. Gaisf.: *Λία δὲ, τὸ διὰ πάντων χωροῦν πνεῦμα*, mit ausdrücklicher Berufung auf Manetho: *ταῦτα δὲ καὶ ὁ Μάνεθως καὶ ὁ Διόδωρος γράφει.* Dazu Porphyr. de abstin. IV, 9: *ἔγνωσαν, ὡς οὐ δι' ἀνθρώπου μόνου τὸ θεῖον διῆλθεν, οὔτε ψυχὴ ἐν μόνῳ ἀνθρώπῳ ἐπὶ γῆς κατεσκήνωσεν, ἀλλὰ σχεδὸν ἡ αὐτὴ διὰ πάντων διῆλθε τῶν ζώων.* Stob. Eclog. phys. I, p. 946. aus dem Dialog der Isis mit Horos, über dessen Werth unten in Anm. 112, von der Gottheit: *ὦ ψυχῆς ἐμῆς ψυχὴ καὶ νοῦς ἱερὸς ἐμοῦ νοῦ!*

85) Emped. carm. reliq. v. 365 sq. (344 sq.):
οὐκ ἔστιν πελάσασθ', οὐδ' ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ἥπερ γε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει.

86) Plutarch. de Is. et Osir. 9: *τῶν πολλῶν νομιζόντων ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν, ὃ παράγοντες ἡμεῖς Ἄμμωνα λέγομεν, Μανεθὼς μὲν ὁ Σεβεννίτης τὸ κεκρυμμένον οἴεται καὶ τὴν κρύψιν ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς.* Auch Hekataios: *ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα*, l. c. in Anm. 64. Vgl. Jamblich. de myster. VIII, 3. Dazu Bunsen a. a. O. B. I. S. 438, und seine Erklärung der Hieroglyphen, Dingbilder Nr. 20. Auch Justin. Mart. Cohort. ad gent. 38: *Ἄμμων ἐν τοῖς περὶ θεοῦ λόγοις πάγκρυφον τὸν θεὸν ὀνομάζει.*

Jetzt entsteht die wichtige, fast schon entscheidende Frage, ob den Aegyptern auch gerade so, wie dem Empedokles, der Leib der Gottheit oder das sichtbare All und damit natürlich auch der Leib jedes endlichen Wesens zusammengefügt oder gemischt ist ganz allein aus den vier Elementen. Wirklich ist dies die einstimmige Ueberlieferung Manetho's selber und aller unabweisbaren Zeugen des Alterthums. Ausdrücklich auf das Ansehn Manetho's und zugleich des Hekataios von Abdera berichtet der Sammler Diogenes dies als die Aegyptische Ansicht von der Weltbildung: dass aus dem Urwesen sich zuerst die vier Elemente ausgesondert und getrennt haben, und aus ihnen dann die Geschöpfe entstanden seien.[87] Ganz übereinstimmend meldet Diodor, von welchem Eusebios bezeugt, dass er nur kürzer darlege, was Manetho ausführlicher entwickelt habe: die Aegypter lehren fünf Bestandtheile des Alls, den allen Geschöpfen als Seele inwohnenden Geist, welchen er Zeus nennt, das Feuer oder Hephästos, die Erde oder Demeter, das Wasser oder Okeanos, von den Aegyptern auch als Nil bezeichnet, und die Luft oder Athene; „wie man an dem Menschen Haupt und Hände und Füsse und die anderen Glieder unterscheide, so bestehe der ganze Körper der Welt aus den genannten."[88] Diodor giebt eine Fünf-

87) Diog. L. prooem. 10: *φάσκειν τε (τοὺς Αἰγυπτίους) ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι καὶ ζῷά τινα ἀποτελεσθῆναι . . . ὥς φησι Μάνεθως ἐν τῇ τῶν φυσικῶν ἐπιτομῇ καὶ Ἑκαταῖος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας.* Als *ὕλη* wird auch das Empedokleische Urwesen bezeichnet, wie schon S. 32 bemerkt worden. S. Anm. 166. Der Beisatz *τινὰ* zu *ζῷα* deutet wol auf die ersten unvollendeten und seltsamen Gebilde, worüber in Anm. 244.

88) Dass der Bericht b. Diod. Sic. I, 11 sq. aus Manetho geschöpft ist oder doch mit diesem im Wesentlichen übereinstimmt, bezeugt Eusebios Praep. Evang. III, 2: *γράφει δὲ καὶ τὰ περὶ τούτων πλατύτερον μὲν ὁ Μάνεθως, ἐπιτετμημένως δὲ ὁ Διόδωρος κτλ.*, worauf er leider aus Diodor, statt aus Manetho, ausschreibt. Auch Theodoret bemerkt, Graecar. affect. curat. III, p. 45. Sylb. p. 124. Gaisf., indem er ein paar Einzelheiten aus dem vorliegenden Berichte Diodor's hervorhebt: *ταῦτα δὲ καὶ ὁ Μάνεθως καὶ ὁ Διόδωρος γράφει.* Bunsen meint B. I. S. 178: „Wir haben allen Grund anzunehmen, dass er weder Manetho noch Eratosthenes gelesen; aber diejenigen, welche er sich zu Führern wählte, hatten aus dem einen oder andern geschöpft." Was nun Diodor als die Aegyptische Ansicht berichtet, ist im Wesentlichsten Folgendes: *τὸ μὲν ἅπαν σῶμα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης ἁπαρτίζεσθαι, τὰ δὲ τούτων μέρη πέντε τὰ προειρημένα, τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ καὶ τὸ ξηρὸν, ἔτι δὲ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ τελευταῖον τὸ ἀερῶδες, ὥσπερ ἐπ' ἀνθρώπου κεφαλὴν καὶ χεῖρας, καὶ πόδας καὶ τἄλλα μέρη καταριθμοῦμεν, τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ σῶμα τοῦ κόσμου συγκεῖσθαι πᾶν ἐκ τῶν προειρημένων. τούτων δ' ἕκαστον θεὸν νομίσαι καὶ προσηγορίαν ἰδίαν ἑκάστῳ θεῖναι κτλ. τὸ μὲν οὖν πνεῦμα Δία προσαγορεῦσαι μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως, ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν ὑπάρχειν, πάντων οἱονεί τινα πατέρα· κτλ. τὸ δὲ πῦρ μεθερμηνευόμενον Ἥφαιστον ὀνομάσαι, νομίσαντας μέγαν εἶναι θεὸν καὶ πολλὰ συμβάλλεσθαι πᾶσιν εἰς γένεσίν τε καὶ τελείαν αὔξησιν· τὴν δὲ γῆν ὥσπερ ἀγγεῖόν τι τῶν φυομένων ὑπολαμβάνοντας μητέρα προς-*

heit der Bestandtheile an, weil er den Alles durchdringenden Geist mitzählet, welchen auch Empedokles von den vier Elementen klar unterscheidet sowohl in der Gesammtheit des Alls, wie wir gesehen, als die Alles durchdringende heilige Vernunft und Seele, wie in den einzelnen Geschöpfen, was sich weiterhin zeigen wird, als den inwohnenden Dämon. Dabei ist auch dies ganz Empedokleisch, dass die Aegypter diese Bestandtheile, wie schon aus den Namen einleuchtet und Diodor auch ausdrücklich bemerkt, als Götter auffassen. Denn völlig ebenso betrachtet Empedokles den Alles durchdringenden Geist, welchen Diodor durch Zeus bezeichnet, als die höchste Gottheit selbst ihrer reinen Wesenheit nach, ohne ihr jedoch einen Namen beizulegen, sondern nennt sie blos die Alles durchdringende heilige unaussprechliche Vernunft; dagegen giebt er dem Feuer den Namen Zeus, auch Hephaistos, und den anderen Elementen die Namen Here, Aidoneus und Nestis, und betrachtet sie gleichfalls, wie schon hieraus hervorgeht und Aristoteles auch ausdrücklich bemerkt, als Götter; er schreibt: [89]

„Vier Urwurzeln zuvörderst vernimm von sämmtlichen Dingen:
„Zeus im Glanz und Here, die Nährerin, und Aidoneus,
„Nestis auch, die mit Thränen der Sterblichen Auge benetzet."

Mit dem Berichte Diodor's übereinstimmend, meldet auch Eusebios, mit der Berufung auf Manetho und Diodor: Die Aegypter nenneten Zeus den durch Alles hindurchgehenden Geist, Hephaistos das Feuer, Demeter die Erde, Okeanos und auch Nil das Wasser, Athene die

---

αγορεῦσαι· καὶ τοὺς Ἕλληνας δὲ ταύτην παραπλησίως Λήμητραν καλεῖν, κτλ. τὸ δ' ὑγρὸν ὀνομάσαι λέγουσι τοὺς παλαιοὺς Ὠκεάνην, ὃ μεθερμηνευόμενον μὲν εἶναι τροφὴν μητέρα, κτλ. οἱ γὰρ Αἰγύπτιοι νομίζουσιν Ὠκεανὸν εἶναι τὸν παρ' αὐτοῖς ποταμὸν Νεῖλον, παρ' ᾧ καὶ τὰς τῶν θεῶν γενέσεις ὑπάρξαι· κτλ. τὸν δ' ἀέρα προσαγορεῦσαί φασιν Ἀθηνᾶν μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως. Die im Eingange erwähnte Zurückführung des Gesammten auf die Sonne und den Mond, welche b. Clem. Alex. Strom. V, 8. p. 674. Pott. in Anm. 220 seltsamer Weise auch mit der Empedokleischen Lehre von den vier Elementen in nähere Beziehung treten, ist nach den Aegyptologen unmanethonisch und unägyptisch, weil der Mond von den Aegyptern männlichen Geschlechtes gedacht wurde. Wahrscheinlich ist das männliche und weibliche Prinzip, in Anm. 181, gemeint. Dass auch die Namen der vier Elemente und des Geistes blos willkürliche Uebertragungen sind, versteht sich von selbst. Was Diodor vom Nil bemerkt: *παρ' ᾧ κτλ.* wird weiterhin, in Anm. 225, bei der Betrachtung der Nilschöpfung als Abbildes der Weltschöpfung klar werden.

89) Emped. carm. reliq. v. 55 sq. (33 sq.) nach Stein's Lesung:
τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀΐδωνεύς
Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρουνώματα βρότειον.
Hephaistos nennt er das Feuer v. 213. u. 216. Dass er die Elemente als Götter betrachtet, sagt auch Aristoteles de gener. et corrupt. II, 6: *θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα.* Vgl. auch v. 235 und dazu Karsten.

Luft; „und diese fünf Gottheiten," lehrten sie, „nämlich die Luft und das Wasser und das Feuer und die Erde und der Geist, schweifen umher in der ganzen bewohnten Welt, indem sie bald in dieser, bald in jener Weise sich zu Formen und Gebilden von Menschen und allerlei lebendigen Wesen gestalten." [90] Hier haben wir ja fast mit denselben Worten die Lehre des Empedokles: [91]

„Wie durch Mischung des Wassers, der Erd' und der Luft und des Feuers

„Hier die Geschlechter entstehn und Gestalten der sterblichen Wesen,

„Alle, so viele da sind durch Aphrodite gebildet."

„Sie selbst (die vier Elemente) bleiben dieselben, doch durcheinander verlaufend

„Werden sie Menschen und all die unzähligen anderen Wesen."

Wenn Empedokles hier blos die vier Elemente und nicht auch den Geist erwähnt, so schildert er dagegen in andern Versen desto lebhafter, wie die Dämonen (denn diese sind der Geist, nur eben zertheilt) sich in allen Geschöpfen umtreiben; was wir weiter unten besonders betrachten werden. [92] Ferner mit dem Berichte Manetho's und des Hekataios, Diodor's und des Eusebios übereinstimmend meldet auch Plutarch, dass die Aegypter alles Entstehen und Vergehen erklären als Bewegung der vier Elemente, und beschreibt, wie diese Ansicht an dem heiligen Sistrum mit den vier sich bewegenden Stäbchen bildlich dargestellt war; da aber seine Mittheilung

90) Euseb. Praep. Evang. III, 2. extr.: *καὶ Δία μὲν τὸ διὰ πάντων χωροῦν πνεῦμα, Ἥφαιστον δὲ τὸ πῦρ, τὴν δὲ γῆν Δήμητραν ἐπονομάσαι, Ὠκεανόν τε τὸ ὑγρὸν νομίζεσθαι παῤ Αἰγυπτίοις καὶ τὸν παῤ αὐτοῖς ποταμὸν Νεῖλον, ᾧ καὶ τὰς τῶν θεῶν ἀναθεῖναι γενέσεις· τὸν δ' ἀέρα φασὶν αὐτοὺς προσαγορεύειν Ἀθηνᾶν. τούτους δὲ τοὺς πέντε θεοὺς, τὸν ἀέρα λέγω καὶ τὸ ὕδωρ τό τε πῦρ καὶ τὴν γῆν καὶ τὸ πνεῦμα πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπιπορεύεσθαι, ἄλλοτε ἄλλως εἰς μορφὰς καὶ ἰδέας ἀνθρώπων τε καὶ παντοίων ζώων σχηματιζομένους.* Wie Eusebios sich hiebei auf Manetho und Diodor beruft, ist schon in Anm. 88 angeführt worden. Der Bericht über die Bildung der Geschöpfe aus den vier Elementen und dem Geist lautet b. Diod. I, 12: *φασὶ δὲ τοὺς πέντε θεοὺς τοὺς προειρημένους πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπιπορεύεσθαι φανταζομένους τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἱερῶν ζώων μορφαῖς, ἔστι δ' ὅτε εἰς ἀνθρώπων ἰδέας ἤ τινων ἄλλων μεταβάλλοντας· καὶ τοῦτο μὴ μυθώδες ὑπάρχειν, ἀλλὰ δυνατόν, εἴπερ οὗτοι πρὸς ἀλήθειάν εἰσιν οἱ πάντα γεννῶντες.* Weder Diodor noch Eusebios scheinen das, was sie hier melden, recht verstanden zu haben.

91) Emped. carm. reliq. v. 150 sq. (210 sq.):

εἰ δέ τί σοι περὶ τῶνδε λιπόξυλος ἔπλετο πίστις,
πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἠελίου τε
κιρναμένων χροιαί τ' εἴδη τε γενοίατο θνητῶν
τοῖ', ὅσα νῦν γεγάασι συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ, ...

Dazu v. 140 sq in Anm. 55. Vgl. v. 180 sq. in Anm. 53. und v. 154 sq. in Anm. 54.

92) S. Emped. carm. reliq. v. 1 sq. in Anm. 145, und vgl. v. 16 sq.

noch mehr enthält, als wir für jetzt im Auge haben, indem sie gleichzeitig auch die beiden Empedokleischen Mächte, Aphrodite und Neikos, an dem heiligen Sistrum bei den Aegyptern nachweist, so soll dieselbe erst später vollständig dargelegt werden. [93] Zu den angeführten Zeugen kommt ferner Lactanz, der sich in Hermetischen Schriften belesen zeigt, über deren Werth wir freilich nicht zu urtheilen vermögen; dieser bemerkt auch schon ausdrücklich die Uebereinstimmung der Aegyptischen Lehre von den vier Elementen mit der Empedokleischen; denn er schreibt: „Empedokles behauptete vier Grundstoffe, nämlich das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde, indem er vielleicht dem Trismegistus folgte, welcher lehrte, dass unsere Körper aus diesen vier Grundstoffen von der Gottheit gebildet seien; denn sie beständen zum Theil aus Feuer, zum Theil aus Luft, zum Theil aus Wasser, znm Theil aus Erde.“ [94] Dazu kommt der mit Aegypten gar nicht unbekannte Verfasser der Clementinen, welcher den Aegypter Apion eine Kosmogonie entwickeln lässt, die nicht blos in der Annahme der vier Elemente als der Bestandtheile aller Dinge, sondern auch fast in allen übrigen Grundzügen dieselbige ist mit der Empedokleischen. [95] Endlich, um des Einklanges der Dionysischen Mysterien nicht zu gedenken, finden wir diese Lehre auch in den Pseudo-Hermetischen Büchern und am klarsten gerade in dem Dialog der Isis mit Horos, der unter allen die meiste echte Ueberlieferung enthält, und finden sie auch bei allen den späteren Schriftstellern, die sich an den Aegyptischen Hermes anschlossen, namentlich bei Julius Firmicus, Manilius. [96] Bei dieser Uebereinstimmung aller Zeugnisse und Vorlagen, sowohl der echten als der unechten, müssen wir die Aegyptische Grund-

---

93) Plutarch. de Is. et Osir. 63. in Anm. 186.

94) Lactant. Instit. div. II, 12.: Empedocles, quem nescias utrum ne inter poëtas an inter philosophos numeres, quod de rerum natura versibus scripsit, ut apud Romanos Lucretius et Varro, quatuor elementa constituit, id est, ignem, aërem, aquam et terram, fortasse Trismegistum secutus, qui nostra corpora ex his quatuor elementis constituta esse dixit a Deo: habere namque in se aliquid ignis, aliquid aëris, aliquid aquae, aliquid terrae. Auch Seneca bezeugt Quaest. natur. III, 14.: Aepyptii quatuor elementa fecere.

95) Clem. Rom. Homil. VI, 3 sq. in Anm. 242 f.

96) S. Stob. Eclog. phys. I, p. 1094 sq. in Anm. 113. Vgl. ib. p. 746 in Anm. 118. Dazu Jul. Firmic. Mathes. III, praef.: Nam ita corpus hominis, ut mundi, ex quatuor elementorum commixtione composuit (Deus), ignis scilicet, aquae, aëris et terrae, ut ... divino illi spiritui, qui ad sustentationem mortalis corporis ex coelesti mente descendit, licet fragile, simile tamen mundo pararet hospitium. Die gleiche Ansicht b. Manil. Astron. IV, 886 sq. S. auch Clem. Alex. Strom. V, 8. p. 674. Pott. und dazu die Auslegung, in Anm. 220.

ansicht, dass die Welt und alle Wesen in ihr aus den vier Elementen gebildet seien, als völlig unzweifelhaft annehmen.

Dessenungeachtet wollen wir uns wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes auch noch zu der Urquelle selbst wenden, zu den Denkmälern, welche wir unmittelbar aus dem Aegyptischen Alterthum vor uns haben. Wir betreten bei unserer Untersuchung dieses Gebiet erst zuletzt, weil es, obwohl es an sich das allersicherste, in Wahrheit das alte Aegypten selbst ist, doch dadurch zu einem sehr unsicheren wird, weil wir auf ihm im Dunkel wandeln unter stummen Figuren und Bildern, die erst der Deutung bedürfen. Denn wir können uns nach den Erfahrungen, welche die Forschung überall gemacht hat, nicht verhehlen, dass auch bei der ansprechendsten und glaubwürdigsten Deutung eines symbolischen Bildwerkes dennoch eine Täuschung stattfinden kann. Sollte nun aber auch uns selber solches begegnen, so wird dadurch jetzt das Ergebniss, welches wir aus der völlig klaren und unzweifelhaften Manethonischen Ueberlieferung und der einstimmigen Bekräftigung aller übrigen Zeugen gewonnen haben, nicht im Geringsten beeinträchtigt. Indessen haben wir die Gefahr der Täuschung jetzt weniger zu besorgen, weil wir eben bei Manetho, also in Aegypten selbst, uns die Fackel für das Aegyptische Dunkel angezündet haben und daher die räthselhaften Gestalten nicht mit fremdem Lichte beleuchten. Betrachten wir zuerst die Bilder des Urwesens und des das All umfassenden höchsten Gottes, Amuns, dessen Hauptsymbol bekanntlich der Widder ist, so erblicken wir ihn häufig dargestellt als Widder mit vier Köpfen und schon Champollion erklärt diese Verbildlichung, wie folgt: „Er war das Prinzip der vier Elemente, aus denen die erschaffene Welt sich gestaltete; aus diesem Gesichtspunkte wurde Amun symbolisch dargestellt durch einen Widder mit vier Köpfen.“ [97] Unvergleichlich sinnvoller ist eine andere Verbildlichung, welche Champollion nicht verstanden hat: Amun als Widder mit Einem Kopfe, auf welchem eine Kugel, in ihr die Schlange Uraios, das Symbol der höchsten Gottheit; unter den vier Beinen vier andere Schlangen, von denen die beiden vorderen die Figur auf dem Haupte tragen, welche nach Champollion's unzweifelhafter

97) Champoll. Panth. Égypt. pl. 2 (ter): Il était le principe (et le moteur fügt Champollion offenbar unrichtig hinzu, denn die Beweger der vier Elemente sind vielmehr Isis und Typhon, wie sich weiterhin ergeben wird) des quatre éléments, dont se composait le monde créé. Considéré sous ce point de vue Ammon fut symboliquement représenté par le bélier à quatre têtes. Vgl. pl. 2 (quinquies), u. Description de l'Égypte, Antiq. T. II. pl. 35, no. 6. pl. 36, no. 1. u. s.

Entzifferung die Richtung nach oben und die Herrschaft in den oberen Gegenden bedeutet, die beiden hinteren aber die Figur, durch welche die Richtung nach unten und die Herrschaft in den unteren Gegenden bezeichnet wird. Hier lässt sich gar nicht bezweifeln, dass die vier Beine mit den vier Schlangen die vier Elemente verbildlichen, gleichsam die vier ewigen Glieder der Gottheit und des Alls (denn die Schlangen bedeuten ohne Zweifel die Ewigkeit derselben), in deren Bewegung, nach der Anschauung der Aegypter, wie Plutarch in seiner Erklärung des heiligen Sistrums mit den vier sich bewegenden Stäbchen auch auf das Bestimmteste bezeugt, alles Entstehen und Vergehen gegeben ist; daher sie recht passend gerade durch die Beine versinnlicht sind. Zwei von den Elementen, das Feuer und die Luft, haben vermöge ihrer Leichtigkeit die Richtung nach oben, zwei dagegen, das Wasser und die Erde, haben wegen ihrer Schwere die Richtung nach unten, wie uns auch die Manethonische Ueberlieferung bei der genaueren Betrachtung der Bildung der Welt und der einzelnen Wesen mit tief eingreifendem Gewichte hervorheben wird; darum die beiden erwähnten Figuren auf den Häuptern der vier Schlangen. Die Richtigkeit dieser Deutung leuchtet aus sich selbst ein, und wird noch dadurch bekräftigt, dass auch in einer von Eudoxos überlieferten Aegyptischen Mythe, auf die wir später zurückkommen werden, die Elemente als die Beine der höchsten Gottheit vorgestellt werden.[98] Blicken wir ferner auf die Darstellungen des Osiris, welcher dieselbe höchste Gottheit der Aegypter ist, wie Amun, nur in anderer Form der Anschauung und Verbildlichung: so finden wir auch ihn in einer Abbildung bei Wilkinson, die ihn eben in seiner höchsten allumfassenden Bedeutung veranschaulicht, mit einer Figur auf dem Haupte geschmückt, welche augenfällig auf die gleiche Grundansicht hinweist, nämlich mit dem fälschlich so genannten Nilmesser, einer senkrechten Säule, durch die wagerecht in gleicher Entfernung von einander vier gleiche Querstäbe gehen, welche ohne Zweifel die vier Elemente in ihrem Getrenntsein versinnlichen.[99] Diese Bedeutung des vermeintlichen

98) Champoll. Panth. Égypt. pl. 2 (quater). Die beiden Figuren auf den Häuptern der vier Schlangen sind die beiden Bestandtheile des Pschent b. Champoll. Dict. Égypt. p. 281, No. 309 und p. 284, No. 311. Zum Verständniss des Bildwerks vgl. Plutarch's Erklärung des Sistrums de Is. et Osir. 63. in Anm. 186.; dazu die von Eudoxos überlieferte Mythe ibid. 62. in Anm. 173. Ueber die entgegengesetze Richtung der Elemente nach oben und nach unten s. Diod. Sic. I, 7. in Anm. 111, Stob. Eclog phys. I, p. 1096 sq. in Anm. 113, und vgl. Anm. 109.

99) Wilkinson Manners and customs of the ancient Egyptians, Panth. pl. 33, no. 5., bei Bunsen Taf. 13. Die Figur ist hier, auf dem Haupte der

Nilmessers erhellt am klarsten aus dem auf der Insel Philä vorgefundenen ringförmigen Bildwerke, welches bereits erwähnt worden und späterhin noch in's Genauere beschrieben und erläutert werden wird; denn hier sehen wir oben auf der Säule, durch welche die vier Querstäbe, die Darsteller der vier getrennten Elemente, hindurchgehen, auch noch die Kugel, das Bild des Urwesens, welches nach der Lehre der Aegypter bei der Weltschöpfung in die vier Elemente zertrennt worden, und ausserdem befindet sich dabei der Käfer mit seiner Kugel, der eben auf diese Schöpfung aller Dinge hinweist und der Obelisk, welcher, wie sich sogleich ergeben wird und weiterhin noch ausführlicher dargethan werden soll, dieselbe Weltansicht veranschaulicht; wesshalb auch in einem andern Bildwerke, das zu Karnak bei Theben entdeckt worden ist, der Nilmesser, ohne die Kugel auf der Säule, blos mit dem Obelisken paarweise verbunden erscheint.[100] Die gleiche Grundansicht der Aegypter von der Entstehung aller Dinge aus den vier Elementen ist sinnvoll in folgender Figur ausgedrückt, auf die wir bei der genauern Untersuchung über die Obelisken zurückkommen werden: in einem Kreuze, das von einem Kreise eingeschlossen ist.[101] Ferner gehört hierher wol auch das Viereck unter den Hieroglyphen, welches nach der Entzifferung Champollion's, die auch von Birch und Bunsen für unzweifelhaft erachtet wird, die Welt bedeutet;[102] denn da die Aegypter der Welt keine viereckige, sondern eine runde Gestalt beilegten, so scheint auch diese Bezeichnung eine rein symbolische zu sein, dergestalt, dass dieselben vier Linien, welche im angeblichen Nilmesser, getrennt dargestellt, die vier Elemente in ihrem Getrenntsein versinnlichen, welche, zu dem eben erwähnten Kreuze vereinigt, die vier Elemente in ihrem beständigen Auseinandergehen und Zusammengehen aus der Einheit in die Vierheit und aus der Vierheit in die Einheit veranschaulichen, in dem Viereck umfassend verbunden sind, um die Welt als die Alles umfassende Verbindung der vier Elemente

---

Gottheit, um der Symmetrie willen etwas verändert, lässt sich aber durchaus nicht verkennen.

100) Description de l'Égypte, Antiq. T. I. pl. 23, no. 4. u. T. III, pl. 33, no. 1. Dazu die Verbindung des sogenannten Nilmessers mit der Töpferkunst b. Rosellini Monumenti t. II, no. XLV, 6. u. XLIX, 3.; vgl. Anm. 253 u. 254.

101) S. unten Anm. 172.

102) Bunsen B. I. S. 660, Dingbilder Nr. 349: „Bild: Viereck; Aussprache und Bedeutung: te (tu) Welt." Die Bezeichnung der vier Elemente durch vier Linien haben wir nicht blos in dem sogenannten Nilmesser und in dem vom Kreise eingeschlossenen Kreuze, sondern auch in dem von Plutarch erklärten Sistrum.

anzudeuten. Aber die allermerkwürdigste Hieroglyphe ist der Obelisk als das Bild Amuns selber, der höchsten Gottheit, nach der Entzifferung Champollion's, die auch wieder von Birch und Bunsen als vollkommen sicher erkannt wird;[103] denn in ihr wird uns ja zur klarsten Anschauung vor Augen gestellt, was Hekataios und die gesammte Manethonische Ueberlieferung berichtet, dass nach der Lehre der Aegypter Amun das Ur-Eine ist und das All, indem er aus seiner uranfänglichen Einheit sich entwickelt hat in die vier Elemente, aus denen das All und alle Wesen in ihm gebildet sind, gleichwie der Obelisk aus der Einheit der Spitze des Pyramidions sich entwickelt in die vier Seiten, die seinen ganzen Körper umfassen. Und mit dieser Hieroglyphe erheben sich nun auch jene Riesenbilder selber, die wirklichen Obelisken und die Pyramiden, recht als riesenkräftige Zeugen und Bestätiger der ganzen dargelegten Aegyptischen Grundansicht. Doch deren Rede wollen wir erst vernehmen, nachdem wir das Aegyptische Denken noch genauer werden kennen gelernt haben, weil sie uns dann auch verständlicher sein wird.

Nachdem hierdurch ausser allem Zweifel gestellt ist, dass die Aegypter gerade so, wie Empedokles, die vier Elemente als die Bestandtheile der Welt und aller Wesen in ihr erkennen, so wollen wir jetzt auch noch das Bestimmtere dieser Ansicht untersuchen und insbesondere hören, wie die Entstehung der unermesslichen Mannichfaltigkeit der Geschöpfe erklärt wird. „Empedokles," bemerkt Karsten,[104] „wenn man nach der Ursache fragt, wie in der Welt diese unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der Wesen entstanden sei, führt keine andere an, als die Mischung der Elemente mit einander:

„Aber indem sie sich mischen, entstehn unzählige Wesen,
„Mit vielfachen Gestalten geschmückt, ein Wunder dem Anblick."

Das Genauere aber ist: Empedokles hatte die Vorstellung, dass die Verschiedenheit der Geschöpfe aus der Verschiedenheit des Verhältnisses entspringe, in welchem die Elemente gemischt seien; und in gleicher Weise erklärte er auch an jedem einzelnen Wesen die Verschiedenheit der Bestandtheile, des Blutes, der Knochen, des

---

103) Champoll. Précis du syst. hiérogl. im Tableau général des signes et groupes hiéroglyphiques No. 84.: Obélisque, symbole d'Ammon, et tenant dans les textes la place des noms phonétiques et figuratifs de ce dieu. Derselbe im Dict. Égypt. p. 265, No. 283: Caractère symbolique, représentant un obélisque et exprimant tropiquement l'idée du dieu Ammon. Ebenso Bunsen B. I. S. 657, Dingbilder Nr. 271.: „Obelisk, auch Zeichen Ammon's." Vgl. Anm. 255.

104) Emped. p. 413.

Fleisches u. s. w.[105] Aus der letzteren Erklärung sind uns einige urkundliche Angaben der bestimmten Mischungsverhältnisse überliefert. Ein Bruchstück lautet:[106]

„Aber es fand sich die Erde zumeist in gleichem Verhältniss
„Mit dem Hephästischen Feu'r und der Fluth und dem schimmernden Aether
„In dem vermählenden Hafen der Aphrodite zusammen,
„Oder um Weniges mehr, auch wohl um Einiges minder;
„Daraus wurde das Blut und die mancherlei Arten des Fleisches."

Ein anderes Bruchstück sagt:[107]

„Aber die fügsame Erde gewann in geräumiger Pfanne
„Zwei Achttheile des ganzen Gebild's von dem Glanze der Nestis,
„Vier von Hephaistos dazu und die leuchtenden Knochen entstanden,
„Fest durch den Kitt der Verbindung gefügt nach göttlicher Ordnung."

Aus welchen bestimmten Mischungsverhältnissen aber Empedokles die verschiedenen Arten der Geschöpfe habe entstehen lassen, wird

---

105) Das ist der Empedokleische *λόγος τῆς μίξεως* b. Aristot. de part. animal. I, 1.: *τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὀστοῦν ἀποδιδοὺς τί ἐστιν· οὔτε γὰρ ἕν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ, οὔτε δύο ἢ τρία, οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν.* Vgl. de anima I, 4. de gener. et corrupt. II, 6. Dazu Simplic. in Aristot. Categ. fol. 41, b.: *Πορφύριος ἐκ συνόδου φησὶ τοῦ ποσοῦ καὶ τοῦ πρός τι τὴν γένεσιν ἔχειν τὸ ποιόν, ὥςπερ ἄλλοις τισὶ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ δοκεῖ, ἀπὸ τῆς ἐναρμονίου τῶν στοιχείων κράσεως τὰς ποιότητας ἀναφαίνοντι.* De plac. philos. V, 19.: *τῶν δὲ ζώων πάντων τὰ γένη διακριθῆναι διὰ τὰς ποιὰς κράσεις· τὰ μὲν οἰκειοτέραν εἰς τὸ ὕδωρ τὴν ὁρμὴν ἔχειν, τὰ δὲ εἰς τὸν ἀέρα ἀναπνεῖν (ἀναπτῆναι?), ὅσα ἂν πυρῶδες ἔχῃ τὸ πλέον, τὰ δὲ βαρύτερα ἐπὶ τὴν γῆν, τὰ δὲ ἰσόμοιρα τῇ κράσει πᾶσι τοῖς θώραξι πεφυκέναι (πάσαις ταῖς χώραις ξυμπεφωνηκέναι?).* Karsten Emped. p. 453.: Quemadmodum autem partium corporis diversitas e diversa elementorum mistura oritur, sic eadem causa, illo iudice, varia quoque rerum genera variasque species efficit.

106) Emped. carm. reliq. v. 215 sq. (203 sq.) b. Panzerbieter S. 33 f.

ἡ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μάλιστα
Ἡφαίστῳ τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι
Κύπριδος ὁρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν·
εἴτ' ὀλίγον μείζων, εἴτε πλεόνεσσιν ἐλάσσων·
ἐκ τῶν αἷμά τ' ἔγεντο καὶ ἄλλης εἴδεα σαρκός.

107) l. c. v. 211 sq. (199 sq.):

ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐτύκτοις χοάνοισι
δοιὼ τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης,
τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο,
ἁρμονίης κόλλῃσιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

Unter *Νῆστις* versteht Empedokles das Wasser, nach v. 57 in Anm. 89. Weitere bestimmte Angaben des Mischungsverhältnisses der Elemente in den Bestandtheilen der organischen Geschöpfe De plac. philos. V, 22.

uns nicht gemeldet, sondern nur soviel, dass nach seiner Lehre in den einen dieses, in den andern jenes Element vorherrsche, in manchen die Elemente in gleichem Maasse gemischt seien; darum „hätten die einen den eingebornen Trieb in das Wasser, die anderen, welche mehr Feuriges enthielten, erhöben sich in die Luft, die schwerern," in denen die Erde überwiege, „lebten unten an der Erde, die aber aus einer gleichmässigen Mischung beständen, seien für alle diese Wohnorte geeignet." [108] Denn Empedokles schrieb dem Feuer, mit welchem ihm die Luft näher verwandt war, den Trieb nach oben zu; der Erde aber, mit welcher ihm das Wasser eine nähere Verwandtschaft hatte, den Trieb nach unten, und hob diese entgegengesetzte Natur der Elemente, die er auch als Leichtigkeit und Schwere bezeichnete, nicht blos an den verschiedenen Geschöpfen, sondern auch an den verschiedenen Theilen derselben mit Bedeutenheit hervor, indem er z. B. bei den Pflanzen den Wurzeln eine überwiegend erdige, den Schösslingen eine überwiegend feurige Substanz beilegte. [109]

Gerade so, wie Empedokles, erklärten auch die Aegypter, und wie konnten sie anders, da sie ja keine Umwandelung der Elemente annahmen, die Verschiedenheit der Geschöpfe aus der verschiedenen Mischung der Elemente. Diese Erklärung wird uns erstlich schon von der angeführten Manethonischen Ueberlieferung des Eusebios aufgedrungen: dass nach den Aegyptern die Elemente „bald in dieser, bald in jener Weise sich zu Formen und Gebilden von Menschen und allerlei Geschöpfen gestalten." [110] Die gleiche Erklärung ver-

---

108) S. De plac philos. V, 19. in Anm. 105. In Betreff der Wasserthiere vgl. Anm. 114.

109) Aristot. de anima II, 4.: *Ἐμπεδοκλῆς δ' οὐ καλῶς εἴρηκε τοῦτο, προστιθεὶς αὔξησιν συμβαίνειν τοῖς φυτοῖς, κάτω μὲν ῥιζουμένων διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ ὡσαύτως.* Vgl. Theophrast. de caus. plant. I, 13. Emped. carm. reliq. v. 202. u. 253. Auch aus der Empedokleischen Kosmogonie meldet Plutarch b. Euseb. Praep. Evang. I, 8. p. 24. C.: *ἐκ τῆς πρώτης φησὶ τῆς τῶν στοιχείων κράσεως ἀποκριθέντα τὸν ἀέρα περιχυθῆναι κύκλῳ· μετὰ δὲ τὸν ἀέρα τὸ πῦρ ἐκδραμὸν καὶ οὐκ ἔχον ἑτέραν χώραν, ἄνω ἐκτρέχειν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου.* Vgl. die Aegypter b. Diod. Sic. I, 7. in Anm. 111. Ganz richtig lässt daher auch Ovid den Pythagoras, wie er nach Anm. 39 den Empedokles nennt, also reden Metam. XV, 239 sq.

Quatuor aeternus genitalia corpora mundus
Continet: ex illis duo sunt onerosa suoque
Pondere in inferius, tellus atque unda, feruntur:
Et totidem gravitate carent, nulloque premente
Alta petunt, aër atque aëre purior ignis.

110) S. Euseb. Praep. Evang. III, 2. in Anm. 90. Keine andere Auffassung ist auch zulässig bei der Ueberlieferung Manethos und des Hekataios b. Diog. L. prooem. 10. in Anm. 87. Vgl. auch Clem. Rom. Homil. VI, 3 sq. in Anm. 244.

nehmen wir noch bestimmter von Diodor; nach diesem schrieben die Aegypter auch ebenso, wie Empedokles, dem Feuer, mit welchem sie die Luft in nähere Verwandtschaft stellten, den Trieb nach oben zu, der Erde aber, mit welcher ihnen das Wasser näher verwandt war, den Trieb nach unten, und lehrten, dass von den Geschöpfen „diejenigen, denen am meisten Wärme“ oder Feuer „zu Theil geworden, sich in die oberen Gegenden erhoben und Vögel geworden seien; die aber eine erdige Mischung enthielten, bildeten das Geschlecht der kriechenden und der anderen Geschöpfe an der Erde; die eine überwiegende feuchte Beschaffenheit empfangen hätten, befänden sich in dem ihnen verwandten Elemente beisammen als Seethiere.“ [111] Ja es werden uns selbst die bestimmten Mischungsver-

---

111) Diod. Sic. I, 7. Dass die Kosmogonie, welche Diodor hier darlegt, die Aegyptische ist, sagt er selbst später I, 42.: *τῆς πρώτης τῶν Διοδώρου βίβλων διὰ τὸ μέγεθος εἰς δύο βίβλους διηρημένης, ἡ πρώτη μὲν περιέχει προοίμιον περὶ ὅλης τῆς πραγματείας καὶ τὰ λεγόμενα παρ' Αἰγυπτίοις περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ τῆς τῶν ὅλων ἐξ ἀρχῆς συστάσεως, κτλ.* Das Wesentlichste aber der erwähnten Kosmogonie, das hier in Betracht kommt, ist Folgendes: *κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς, καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα· κτλ. τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταὐτὸ καταστῆναι διὰ τὸ βάρος· κτλ. ἀναφυῆναι παντοδαπὸν τύπους ζώων. τούτων δὲ τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά· τὰ δὲ γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἑρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι· τὰ δὲ φύσεως ὑγρᾶς μάλιστα μετειληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν ὀνομασθέντα πλωτά.* Diodor hebt hiebei in seiner ungründlichen Weise die Vierheit der körperlichen Bestandtheile nicht mit Bestimmtheit hervor, diese sind aber aus ihm selbst, I, 11. in Anm. 88, mit Sicherheit zu ergänzen, ohne den Beistand der gesammten übrigen Ueberlieferung. Beiläufig ist zu bemerken, dass in dieser Kosmogonie Feuer und Luft zunächst vereinigt sind, dann sich sondern, wie in der Empedokleischen b. Euseb. Praep. Evang. I, 8. in Anm. 109. Ebenso Erde und Wasser; bei Diodor l. c.: *εἱλούμενον δ' ἐν ἑαυτῷ καὶ συστρεφόμενον συνεχῶς ἐκ μὲν τῶν ὑγρῶν τὴν θάλατταν, ἐκ δὲ τῶν στερεμνιωτέρων ποιῆσαι τὴν γῆν:* Empedokles nach De plac. philos. II, 6.: *ἐξ ἧς (τῆς γῆς) ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥυμῇ τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ.* Daher nannte er das Meer auch eine Ausschwitzung der Erde. Zuerst also, wie es scheint: *χωρὶς πᾶν τὸ βαρύ, χωρίς τε τὸ κουφόν*, Emped. v. 71., auch in der Aegyptischen Kosmogonie. Die gleiche Vorstellung haben wir in der aus Aegypten hergeleiteten Orphischen Lehre bei Achill. Tat. in Arat. Phaenom. c. 3. p. 75. Petav., wo auch der Urzustand als Einheit der Elemente aufgefasst und die Auflösung der Einheit geradezu, wie von Empedokles, dem Neikos zugeschrieben wird: *Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Ῥόδιος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἀργοναυτικῶν εἰσάγει τὸν Ὀρφέα ταῦτα λέγοντα·*

ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε
τόπριν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ
Νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.
πάλαι γάρ ποτε ἀναμὶξ φερομένων τῶν στοιχείων ὑπὸ τοῦ Νείκους ὕστε-

hältnisse gemeldet, welche die Aegypter bei den verschiedenen Geschöpfen sollen angenommen haben, nämlich in dem Dialog der Isis mit Horos. Dieser Dialog ist freilich eines der Pseudo-Hermetischen Bücher, aber gerade dasjenige, in welchem auch die strengsten Beurtheiler echten Aegyptischen Gehalt anerkennen. Denn selbst Bunsen bemerkt: „der Verfasser war ein Neuplatoniker, aber wahrscheinlich Aegypter;“ und der durchaus nüchterne und besonnene Zoega sagt: „dieses Buch verräth mehr, als die übrigen hermetischen Schriften, die wir jetzt besitzen, etwas Aegyptisches und schliesst sich enger an die Ueberlieferungen dieses Volkes an.“ [112] In dem vorliegenden Berichte ist die Anschliessung augenfällig, und wir können diesen daher ohne Gefahr hier aufnehmen, wenn auch nur zur grössern Verdeutlichung, wie etwa die Aegypter die verschiedenen Mischungsverhältnisse sich in der Bestimmtheit gedacht haben mögen, ohne dass wir behaupten, die Aegypter, wenn sie anders darin durchaus übereinstimmten, hätten genau dieselben Verhältnisse gelehrt, welche der Dialog angiebt. In dem Dialog lesen wir: [113] alle

---

ρον διακριθῆναι αὐτά, παντὸς μὲν τοῦ γεώδους συστραφέντος εἰς ἕν, ὅλου δὲ τοῦ πυρώδους περιειληθέντος εἰς τὸ αὐτό, καὶ τοῦ ὑδατώδους συῤῥέοντος εἰς τὸ ὅμοιον καὶ τοῦ ἀέρος περιχυθέντος πρὸς τὸ ὁμόφυλον. Vgl. Tzetz. exeg. in Iliad. p. 41. ed. Herm. in Anm. 166. Schon Karsten bemerkt hiezu, Emped. p. 520.: Orphica haec quae feruntur cum Empedocleis plane concinunt, et quae Apollonius Orpheum canentem facit, et quae interpres explicandi gratia subjungit. Ista *μιῇ συναρ. μορμῇ* et *ἀναμὶξ φερ. τῶν στοιχείων* quadrant in Empedoclis *σφαῖρον*, a multis *μίγμα* dictum et habitum, e quo deinceps per Discordiam diversa elementa se secreverunt.

112) S. Bunsen B. I. S. 32. Zoega's Worte sind de orig. et usu obelisc. p. 515, not. 39.: Hicce liber (nämlich *Κόρη κόσμου ἤτοι ἱερὸς λόγος Ἴσιδος πρὸς Ὧρον*), quem ex cod. ms. in Cypro reperto divulgavit Patricius anno 1591, magis quam ceteri, qui hodie leguntur libri Hermetici, Aegyptium quid prae se fert, pressiusque cohaeret cum ejus gentis traditionibus.

113) b. Stob. Eclog. phys. I, 52, 61. Hier sagt Isis von der Natur der Geschöpfe überhaupt p. 1094.: *σύνοδός ἐστι καὶ κρᾶσις τῶν τεττάρων στοιχείων*, und lehrt dann p. 1096 sq.: *ὅσα οὖν τῷδε τῷ λόγῳ κεκοινώνηκε πλείονος μὲν πυρὸς καὶ πνεύματος, ταῦτα ἀπωρνέωται, καὶ ἄνω παρ' ἐκείνοις πολιτεύεται τοῖς στοιχείοις, ἐξ ὧν καὶ ἐγένετο. ὅσα δὲ πλείονος μὲν πυρός, ὀλίγου δὲ πνεύματος, ὕδατος δὲ καὶ γῆς ἴσης, ταῦτα ἀπηνθρώπισται, καὶ τῷ ζώῳ τὸ περισσὸν τοῦ θερμοῦ εἰς σύνεσιν ἐτράπη· ὁ γὰρ ἐν ἡμῖν νοῦς θερμόν τι χρῆμά ἐστιν, ὃ καίειν μὲν οὐκ οἶδε, διαδύειν δὲ διὰ πάντων ἐπίσταται. ὅσα δὲ πλείονος* (*μείονος*, wie scheint) *μὲν ὕδατος, πλείονος δὲ γῆς, μετρίου δὲ πνεύματος, καὶ ὀλίγου πυρός, ταῦτα τεθηρίωται, τῇ δὲ τοῦ θερμοῦ περιουσίᾳ ἀλκιμώτερα γέγονε τῶν ἄλλων* (dies letztere bezieht sich wol nicht auf alle, denn das würde dem Vorhergehenden widersprechen, sondern auf die Löwen u. dgl.)· *ὅσα δὲ γῆς καὶ ὕδατος ἴσον κεκοινώνηκε, ταῦτα ἐμφιεπλώθη, καὶ τῇ τοῦ πυρὸς στερήσει ἄτολμα γέγονε καὶ ἀπαθῆ σίαστα, τῇ δὲ τοῦ ὕδατος κοινωνίᾳ ψυχρὰ ἐγένετο, τῇ δὲ τῆς γῆς βαρέα καὶ νωθρά, τῇ δὲ τοῦ πνεύματος εὐκίνητα, εἰ προαιρέσει τὸ κινεῖσθαι. ὅσα δὲ πλείονος μὲν ὑγροῦ, ὀλίγου δὲ ξηροῦ, ταῦτα ἀπιχθύωται, καὶ τῇ μὲν τοῦ θερμοῦ καὶ ἀέρος στερήσει δειλά ἐστι καὶ ἄδυτα, τῇ δὲ τοῦ ὑγροῦ περιουσίᾳ καὶ τῇ τοῦ γεώδους ἐν λελυμένῃ γῇ καὶ ὕδατι διὰ τὸ συγγενὲς κατοικεῖ.* Dass Empedokles die Eigenschaften der Geschöpfe

Geschöpfe seien „eine Vereinigung und Mischung der vier Elemente“; durch eine Mischung, in welcher das Feuer und die Luft das Uebergewicht hätten, seien die Vögel geworden, welche daher in der Höhe in den ihnen verwandten Elementen lebten; aus einer Mischung von mehr Feuer, wenig Luft, und Wasser und Erde zu gleichen Theilen, seien die Menschen entstanden; indem weniger Wasser, mehr Erde, mässig Luft und wenig Feuer gemischt worden, seien die wilden Thiere entsprungen, von denen aber die stärksten wieder einen Ueberschuss an Wärme besässen; indem Wasser und Erde zu gleichen Theilen gemischt worden, seien die kriechenden Geschöpfe hervorgegangen; indem mehr Wasser und weniger Erde, die Fische. Mit dieser Auffassung des Gemisches der Fische, welche auch von Diodor berichtet wird, steht Empedokles im Widerspruche, welcher lehrt, dass die Fische vielmehr ein Uebermaass des Feuers empfangen und sich deshalb in das Wasser gestürzt hätten;[114] aber Empedokles widerspricht darin auch sich selber, sowohl seiner Grundansicht, dass das Verwandte nach dem Verwandten begehre, als seiner Behauptung, dass das Feuer nach oben strebe, während die Aegypter, wenigstens nach der dargelegten Ueberlieferung, der gleichen Grundansicht und Behauptung treu bleiben. Ob und wie weit Empedokles und die Aegypter auch in der Entwickelung ins Einzelne übereinstimmen, ist für unsere Untersuchung gleichgiltig; das Wesentliche aber der beiden Anschauungen, um das es sich handelt, ist augenfällig ganz Dasselbe: dass die Verschiedenheit der Geschöpfe aus der verschiedenen Mischung der Elemente entspringe; und nur diese Hauptlehre sollte auf beiden Seiten durch das Eingehen ins Genauere vollends bekräftigt werden.

Empedokles entwickelte in seiner Lehre von der Mischung der Geschöpfe die Ansicht: „dass das Männliche und das Weibliche nach dem Maasse der Wärme und der Kälte entstehe,“ dass die männlichen Geschöpfe von Natur wärmer, die weiblichen von Natur

---

in ähnlicher Weise aus der Mischung erklärte, versteht sich von selbst, und ist bei ihm auch ausdrücklich zu lesen, v. 262 sq. Vgl. v. 117. in Anm. 91. Selbst das ὁ γὰρ ἐν ἡμῖν νοῦς θερμόν τι χρῆμά ἐστι ist ihm nicht fremd, qui dicebat tarda ingenia frigido circum praecordia sanguine impediri, nach Horat. Intp. Cruq. ad Art. poët. v. 465.

114) S. Emped. carm. reliq. v. 244 u. No 449, p. 152. Den Widerspruch mit der Grundansicht: τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι, Aristot. Eth. ad Nicom. VIII, 2, macht auch schon Karsten l. c. p. 453 bemerklich. Mit der Meldung De plac. philos. V, 19. in Anm. 105: τὰ μὲν οἰκειοτέραν εἰς τὸ ὕδωρ τὴν ὁρμὴν ἔχειν, lässt sich die Ansicht von der feurigen Natur der Fische dadurch vereinigen, dass man jene Stelle auf die übrigen Wasserthiere, mit Ausnahme der Fische, bezieht.

kälter seien. Wir haben diese Ansicht des Empedokles auch noch urkundlich in Bruchstücken vor uns, namentlich in folgendem:[115]

„die einen entstehen als Frauen,
„Theilhaft werdend der Kälte."

Die gleiche Ansicht wird auch von Isis in dem erwähnten Dialog entwickelt; „das Gemisch der weiblichen Geschöpfe," so lauten ihre Worte, „enthält ein grösseres Maass des Feuchten und Kalten, und ein geringeres des Trockenen und Warmen;" und von den männlichen sagt sie: „bei diesen ist ein grösseres Maass des Trockenen und Warmen, und ein geringeres des Kalten und Feuchten."[116]

Empedokles behauptet ferner fortwährende Ausströmungen der Elemente aus den Geschöpfen und erneuerte Einströmungen der Elemente in dieselben. Wir besitzen auch diese Lehre des Empedokles, über welche uns die Alten Genaueres berichten, noch urkundlich in Bruchstücken. So lautet das eine:[117]

„Wiss', Ausströmungen giebt's von Jeglichem, was da geworden;" ein anderes, welches sich auf die Einströmungen der Elemente bezieht, wodurch die Bestandtheile des Körpers sich erneuen:

---

115) Emped. carm. reliq. v. 259 sq. (273 sq.):
τὰ μὲν τελέθουσι γυναῖκες,
ψύχεος ἀντιάσαντα.
Dazu v. 262 sq. Aristot. de part. animal. II, 2. IV, 1. u. A. b. Sturz Emped. p. 387 sq. Der allgemeine Ausdruck der Ansicht De plac. philos. V, 7.: *Ἐμπεδοκλῆς ἄῤῥενα καὶ θήλεα γίνεσθαι παρὰ θερμότητα καὶ ψυχρότητα.* Ueber die Bedeutenheit des Gegensatzes des Warmen und Kalten und Trockenen und Feuchten überhaupt bei Empedokles s. Karsten Emped. p. 342 sq.

116) b. Stob. Eclog. phys. I, p. 988.: *τὸ μὲν τῶν θηλείων σῦγκριμα πλεονάζει μὲν τῷ ὑγρῷ καὶ ψυχρῷ, λείπεται δὲ τῷ ξηρῷ καὶ θερμῷ,* dann von den männlichen Geschöpfen: *ἐπὶ τούτοις γὰρ πλεονάζει μὲν τὸ ξηρὸν καὶ τὸ θερμόν, λείπεται δὲ τὸ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν.* Vgl. Ptolem. Tetrab. I, 6. p. 19. ed. Bas. 1553. Schol. in l. l. p. 21. ed. Bas. 1559. Ueber die Bedeutenheit des Gegensatzes des Warmen und Kalten und Trockenen und Feuchten überhaupt in der Aegyptischen Weltansicht Diod. Sic. I, 11. Plutarch. de Is. et Osir. 41. Symposiac. VIII, 1, 3. Vgl. Porphyr. de abstin IV, 9.

117) Emped. carm. reliq. v. 267. (281):
γνῶθ', ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορῥοαί, ὅσσ' ἐγένοντο.
Und v. 270 sq. (197 sq.):
πυρὶ δ' αὐξάνεται πῦρ,
αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας, αἰθέρα δ' αἰθήρ.
Vgl. Plat. Men. p. 76, C. Aristot. de gener. et corrupt. I, 8. II, 6. Plutarch. Quaest. nat. 19. Karsten Emped. p. 396.: Neque solum statuit esse inter elementa vel convenientiam quandam vel discrepantiam, etiam rationem viamque explicuit, qua ea in se invicem agant. adhibuit tum meatus quosdam sive *πόρους*, tum fluxus sive *ἀπορῥοάς*, quibus corpora et corporum elementa mutuo inter se commeent. celebre apud veteres hoc Empedoclis placitum. Und p. 402.: propter insitam autem vim et naturalem vigorem ea perpetuo moveri, huc illuc agi; alia effluentia foras elabi, alia rursus intrare; ea ratione agere et pati omnia, variari, crescere, vetera interire, nova oriri, totam denique rerum naturam perpetua vicissitudine agitari.

„vom Feuer ernährt sich das Feuer,
„Wieder die Erde ernähret das Ihrige, Aether den Aether."

Auch diese Lehre wird uns von Isis in dem genannten Dialog dargelegt, sowie in einer andern Pseudo-Hermetischen Schrift: Hermes an Ammon, und sie lautet wörtlich, wie folgt: „Wie möchte wol die Zusammenfügung unserer Körper Bestand haben, wenn sie nicht eine hereintretende Nahrung aus den gleichen Elementen empfinge, und uns fortwährend neu verkörperte jeden Tag? Denn eine Zuströmung sowohl der Erde, als des Wassers, des Feuers und der Luft findet bei uns statt, welche unsere Körper erneut und die Behausung der Seele erhält." [118]

Merkwürdig und anziehend ist die Vorstellung des Empedokles von dem Auge und dem Sehen, indem er annahm, dass dem Auge in der Mitte der Pupille Feuer oder Licht inwohne, umschlossen von dünnen Häuten als seinen Gewändern, so dass er das Auge gar nicht unpassend mit einer Laterne verglich. Seine Vergleichung ist uns noch erhalten in nachstehendem Bruchstücke: [119]

„Wie, wenn ein Mann, um ins Freie zu gehn, sich bereitet die Leuchte,
„Dass sie die stürmische Nacht mit dem Scheine des Feuers erhelle,

---

118) S. die Darstellung der Isis b. Stob. Eclog. phys. I, p. 1098 sq. unten in Anm. 275. Hier *Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα* l. c. p. 746.: *πῶς γὰρ ἂν καὶ τὸ τυχὸν ἀντέσχεν ὁ σύνδεσμος ἡμῶν τῶν σωμάτων, εἰ μὴ τινα εἶχεν ἐπεισερχομένην τροφὴν ἐκ τῶν ὁμοίων στοιχείων, καὶ ὑπεσωμάτου ἡμᾶς καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν; καὶ γὰρ γῆς τε καὶ ὕδατος καὶ πυρὸς καὶ ἀέρος ἐπιῤῥοὴ ἡμῖν γίγνεται, ἥτις τὰ σώματα νεοποιοῦσα συνέχει τὸ σκῆνος.* Vornehmlich soll dies im Schlafe geschehen, p. 748.: *ἄνεσις γὰρ καὶ ἄφεσίς ἐστι τῶν συνδέτων μελῶν, καὶ ἔσωθεν ἐνεργεῖ σωματοποιῶν τὴν ἐπεισελθοῦσαν ὕλην, ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον διαστέλλων, τὸ μὲν ὕδωρ τῷ αἵματι, τὴν δὲ γῆν ὀστέοις καὶ μυελοῖς, τὸν δὲ ἀέρα τοῖς νεύροις καὶ φλεψί, τὸ δὲ πῦρ τῇ ὁράσει.*

119) Emped. carm. reliq. v. 302 sq. (316 sq.) nach Panzerbieter in d. angef. Zeitschr. Nr. 111.:

ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὡπλίσσατο λύχνον,
χειμερίην διὰ νύκτα πυρὸς σέλας αἰθομένοιο,
ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτῆρας ἀμοργούς,
οἵτ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων,
φῶς δ' ἔξω διαθρῴσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,
λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·
ὣς δὲ τότ' ἐν μήνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ,
λεπτῇς εἰν ὀθόνῃσι λοχάζετο κύκλοπα κούρην·
αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφινάοντος,
πῦρ δ' ἔξω διαθρῴσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν, ...

Theophrast. de sensu 7.: *πειρᾶται δὲ καὶ τὴν ὄψιν λέγειν ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ποία τις ἐστί· φησὶ γὰρ τὸ μὲν ἐντὸς αὐτῆς εἶναι πῦρ, τὸ δὲ περὶ αὐτὸ γῆν καὶ ἀέρα (καὶ ὕδωρ), δι' ὧν διιόν, λεπτὸν ὄν, (λάμπειν) καθάπερ τὸ ἐν τοῖς λαμπτῆρσι φῶς.* Die Ergänzungen des Textes von Karsten Emped. p. 484.

„Und die Latern' anzündet, die jeglichem Winde verschlossen;
„Diese bewahret das Feu'r vor dem Hauche der blasenden Winde,
„Aber das Licht dringt durch, denn es ist unendlich ja feiner,
„Und es beleuchtet den Boden mit nimmer ermüdenden Strahlen:
„Also lagert von Häutchen umschlossen das ewige Feuer,
„Von ganz feinen Gewändern umhüllt, in der runden Pupille;
„Diese verhegen die Fluth ihm des rings anspülenden Wassers,
„Aber das Feu'r dringt durch, denn es ist unendlich ja feiner." . . .

Auch von den Aegyptern meldet uns Porphyrios: „sie glauben, dass in den Augen das Sonnenlicht wohnt," und dieses Sonnenlicht ist ganz dasselbe, wie das ewige oder „Ogygische Feuer" des Empedokles, welches von diesem in anderen Stellen auch ausdrücklich „die Sonne" genannt wird. Und die gleiche Empedokleische Vorstellung hat offenbar auch Isis in dem erwähnten Dialog, indem sie sagt: „Das Sehende ist umhüllt von Gewändern; wenn diese Gewänder dicht und stark sind, so ist das Gesicht stumpf; wenn sie aber dünn und fein, dann siehet man sehr scharf." [120]

Die dargelegte Uebereinstimmung der Aegypter mit Empedokles auch in der weiteren Entwickelung der als sicher erwiesenen gleichen Grundansicht von der Mischung und Bildung der Geschöpfe muss sich freilich mehr durch das Gewicht der inneren Wahrscheinlichkeit, als durch das der Bezeugung behaupten. Nicht so verhält es sich mit der sehr wichtigen Vorstellung von dem eigentlichen Sitze der Vernunft oder der Seele oder des Dämon, des göttlichen Wesens, in den Geschöpfen, insbesondere im Menschen. Empedokles lehrte, dass die Vernunft oder Seele, denn das ist bei ihm, wie bei den Aegyptern, ganz Dasselbe, in dem Blute gemischt sei, und ihren Mittelpunkt oder Hauptsitz im Herzen habe. Auch diese Lehre des Empedokles ist uns urschriftlich überliefert; also lauten seine eigenen Worte: [121]

120) Porphyr. de abstin. IV, 9.: *ἐν οἷς (τοῖς ὀφθαλμοῖς) τὸ ἡλιακὸν κατοικεῖν πεπιστεύκασι φῶς.* Damit stimmt auch die enge Beziehung des Auges und der Sonne zu einander nach Horapoll. Hierogl. I, 6. Isis zu Horos b. Stob. Eclog. phys. I, p. 988.: *τὸ ὁρατικόν, ὦ τέκνον, περιβέβληται χιτῶσιν· ὅταν οὗτοι οἱ χιτῶνες πυκνοὶ ὦσι καὶ παχεῖς, ἀμβλυωπεῖ ὁ ὀφθαλμός· ἐὰν δὲ ἀραιοὶ καὶ λεπτοί, τότε ὀξυωπέστατα βλέπουσιν.*

121) Emped. carm. reliq. v. 315 sq. (327 sq.) aus Porphyrios b. Stob. Eclog. phys. I, p. 1026, welcher die Verse also einführt: *Ἐμπεδοκλῆς τε οὕτω φαίνεται, ὡς ὀργάνου πρὸς σύνεσιν τοῦ αἵματος ὄντος, λέγων·*

αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιφορόντος,
τῇ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν.
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

„Welche genährt in den Wogen des schnell umhüpfenden Blutes,
„Wo die Vernunft am meisten im Kreis' umlauft in den Menschen;
„Denn in dem Herzen das Blut, das ist die Vernunft in den Menschen."

Dass eben dies auch die Vorstellung der alten Aegypter war, wird durch allseitige einstimmige Ueberlieferung, selbst durch die Aegyptische Hieroglyphik und Symbolik, über jeden Zweifel erhoben. Erstlich bezeugt es Tertullian, der hiebei schon für sich allein kein verwerflicher Gewährsmann wäre, und bemerkt auch bereits ausdrücklich die Uebereinstimmung der Aegyptischen Vorstellung mit der Empedokleischen; er sagt: „auch die Aegypter haben das verkündigt," was jener Vers des Empedokles ausspricht:

Denn in dem Herzen das Blut, das ist die Vernunft in den Menschen. [122]

Dann lesen wir in der unter dem Namen des Horapollon auf uns gekommenen Erklärung der Hieroglyphen, welche nach Bunsen's Urtheil wenigstens theilweise Ueberlieferungen aus der Urquelle, aus dem ersten der zehn heiligen Bücher des Hierogrammaten, enthält,[123] wörtlich Folgendes: „Auch wird zur Bezeichnung der Seele der Sperber abgebildet, wegen der Bedeutung seines Namens; denn der Sperber heisst bei den Aegyptern Baieth, dieser Name aber,

---

Dazu Cic. Tuscul. I, 9.: Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem. Plutarch. ap. Euseb. Praep. Evang. 1, 8. p. 24, D.: *τὸ ἡγεμονικὸν οὔτ' ἐν κεφαλῇ οὔτ' ἐν θώραξι, ἀλλ' ἐν αἵματι.* Galen. de Hippocr. et Plat. dogm. II, extr.: (*Ἱπποκράτης*) *αἷμά φησιν εἶναι τὴν ψυχήν, ὡς Ἐμπεδοκλῆς καὶ Κριτίας ὑπέλαβον.* Mehr b. Sturz Emped. p. 439 sq. und b. Karsten Emped. p. 494 sq., welcher bemerkt: A vulgata opinione nonnihil deflectunt Theodoretus Therap. Serm. V, p. 546 C, et Chalcidius in Tim. p. 305, dicentes Empedoclem *τὸ ἡγεμονικὸν* in corde constituisse et quidem in cordis sanguine; ambo tamen haec, cor et sanguis cordi offusus, non magno intervallo secernuntur. Theophrast giebt uns auch den Grund dieser Empedokleischen Vorstellung an, de sensu §. 10.: *τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι (εἷς ἓν,* nach Panzerbieter) *τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.* Die Seele ist ihrer Wesenheit nach wol, wie die höchste Gottheit, aus der sie losgerissen, die völlig indifferente Einheit der vier Elemente. Das Blut selbst ist sie nicht, wie sich unten ganz unzweifelhaft zeigen wird, und Plutarch de exil. 18. auch ausdrücklich bemerkt. S. Anm. 146.

122) Tertullian. de anima 15.: nec in superciliorum meditullio (esse *τὸ ἡγεμονικόν*), ut Strato physicus, nec in tota lorica pectoris, ut Epicurus, sed quod et Aegyptii renunciaverunt et qui rerum divinarum commentatores videbantur, ut ille versus Orphei vel Empedoclis: Namque hominis sanguis circumcordialis est sensus. Dass er nicht recht weiss, ob der Vers ein Orphischer oder Empedokleischer, erklärt sich daraus, dass die Orphiker sich die Empedokleische Poesie vielfach zueigneten, nach Plutarch. de def. orac. 16. vgl. Clem. Alex. Strom. V, 8. p. 674. Pott.

123) Bunsen B. I. S. 38.

zerlegt, bedeutet Seele und Herz; denn Bai ist Seele, Eth Herz; das Herz aber ist nach den Aegyptern die Behausung der Seele, so dass die Zusammensetzung des Namens bedeutet: die Seele in dem Herzen. Daher trinkt auch der Sperber wegen seiner Sympathie mit der Seele durchaus kein Wasser, sondern Blut, von welchem sich auch die Seele nährt." [124] Und diese Erklärung wird wirklich sowohl durch die entzifferte Hieroglyphik bestätigt, als durch das Koptische, in welchem die Wörter Bai in der Bedeutung „Seele", Het in der Bedeutung „Herz" nachgewiesen sind. [125] Auch wird uns noch von Anderen gemeldet, dass die Aegypter das Bluttrinken am Sperber mit Bedeutsamkeit hervorhoben, ja dass sie behaupteten, „er bestehe seiner ganzen Natur nach aus Blut und Geist," [126] so dass ihnen die Vorstellung der Seele und des Blutes völlig in Eines zusammenfloss. Dass ferner mit allem dem auch der Dialog der Isis zusammenstimmt, [127] und auch hiebei das Urtheil Zoega's über ihn sich bekräftigt, wird bloss darum erwähnt, um die Berücksichtigung zu rechtfertigen, welche wir demselben in der vorhergehenden Untersuchung geschenkt haben und auch weiterhin nicht entziehen werden. Ueber die Lehre, um die es sich jetzt handelt, haben wir weitere beglaubigende Zeugnisse von ganz

---

124) Horapoll. Hierogl. I, 7.: *ἔτι γε μὴν καὶ ἀντὶ ψυχῆς ὁ ἱέραξ τάσσεται, ἐκ τῆς τοῦ ὀνόματος ἑρμηνείας. καλεῖται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ἱέραξ βαιήθ· τοῦτο δὲ τὸ ὄνομα διαιρεθὲν ψυχὴν σημαίνει καὶ καρδίαν· ἔστι γὰρ τὸ μὲν βαὶ ψυχή, τὸ δὲ ἦθ καρδία· ἡ δὲ καρδία κατ' Αἰγυπτίους ψυχῆς περίβολος· ὥστε σημαίνειν τὴν σύνθεσιν τοῦ ὀνόματος ψυχὴν ἐγκαρδίαν. ἀφ' οὗ καὶ ὁ ἱέραξ, διὰ τὸ καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν συμπαθεῖν, ὕδωρ οὐ πίνει τὸ καθόλου, ἀλλ' αἷμα, ᾧ καὶ ἡ ψυχὴ τρέφεται.*

125) So im Koptischen nach Schwartze b. Bunsen B. I. S. 569.: „bai Seele" und S. 596.: „het Herz." In der Hieroglyphik a. a. O. gleichfalls „ba Seele" Dingbilder Nr. 126. u. 187, und het Herz und Vernunft b. Champoll. Dict. Égypt. p. 144, No. 137. u. Panth. Égypt. pl. 30, A. in Anm. 129. Précis du syst. hiérogl. 2. édit. pl. 336 suiv.

126) Aelian. H. A. X, 14.: *καὶ πίνει αἷμα.* Porphyr. de abstin. IV, 9.: *ἱέρακα, σύμπασαν μὲν τὴν φύσιν ἐξ αἵματος ἔχοντα καὶ πνεύματος, κτλ.* Selbst in der Fütterung der heiligen Sperber ist diese Ansicht bemerklich b. Aelian. H. A. VII, 9.: *τῶν δὲ ἐν μεθορίῳ τῶν ἀρτιγενῶν τε καὶ ἤδη τελείων καρδίαι κεῖνται, καὶ τούτων λείψανα ὁρᾶται.* Vgl. Plutarch. de anim. procreat. e Tim. 27. in Anm. 133.

127) b. Stob. Eclog. phys. I, p. 954, wo die Seelen, indem sie in sterbliche Leiber eingehen sollen, klagen: *οἶκος ἡμᾶς ἀντὶ τοῦ μεταρσίου κόσμου τούτου ὁ βραχὺς περιμένει καρδίας ὄγκος.* Und p. 992 sq., wo Bunsen B. I. S. 38. eine ungefähre Idee einer Seite des zweiten Buches des Hierogrammaten findet, indem die Erde einem liegenden Weibe verglichen wird: *ἐπεὶ δ' ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἡ τῶν προγόνων ἡμῶν ἱερωτάτη χώρα, τὸ δὲ μέσον τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος μόνης τῆς καρδίας ἐστὶ σηκός, τῆς δὲ ψυχῆς ὁρμητήριόν ἐστι καρδία, παρὰ ταύτην τὴν αἰτίαν, ὦ τέκνον, οἱ ἐνταῦθα ἄνθρωποι τὰ μὲν ἄλλα ἔχουσιν οὐχ ἧττον ὅσα καὶ πάντες, ἐξαίρετον δὲ τῶν πάντων νοερώτεροί εἰσι καὶ σώφρονες, ὡς ἂν ἐπὶ καρδίας γεννώμενοι καὶ τραφέντες.* Vgl. Empedokles De plac. philos. v. 7.

anderem Gewicht, nämlich erstens dieses, dass die Aegypter den Hermes oder Thoth, unter welchem sie sich die göttliche Vernunft als Person vorstellten, in der engsten Beziehung zum Herzen aufgefasst haben, wie Horapollon sagt, als „Herrn des Herzens und Denkens.“ [128] Zweitens haben die Aegypter, wie schon aus Platon und jetzt durch die Denkmäler allbekannt, die Ibis als das heilige Symbol der Gottheit Thoth verehrt, und auch an der Ibis die auffallendste Uebereinstimmung mit dem Herzen entdeckt. [129] Nach Aelian, der sich auf diesem Gebiete sehr wohl unterrichtet zeigt, bemerkten sie, dass die Ibis, wann sie eine bestimmte Stellung einnehme, die Gestalt des Herzens darbiete, und fanden dabei in der ganzen Bekleidung derselben eine Aehnlichkeit mit dem Wesen der Vernunft und der Rede. [130] Nach Plutarch hatten sie auch dies entdeckt, dass die Ibis, wann sie eben aus dem Ei komme, gerade soviel wiege, wie das Herz eines neugeborenen Kindes. [131] Ferner finden wir diese Vorstellung von dem Wohnsitze der Vernunft selbst in dem Aegyptischen Pflanzenkultus, indem die hohe Verehrung der Persea bei den Aegyptern nach Plutarch sich darauf gründete, weil ihre Frucht dem Herzen gleiche, ihr Blatt aber der Zunge,“ dem Organ der Rede und Vernunft; wozu kommt, dass die Persea in der Heilkunde, namentlich nach der Lehre des Dios-

---

128) Horapoll. Hierogl. I, 36. in Anm. 129.

129) Champoll. Panth. Égypt. pl. 30, A.: L'ibis, oiseau dont les figures du second Hermès empruntent la tête, était consacré à ce dieu, parce qu'il fut, dans l'écriture hiéroglyphique, le signe symbolique de l'idée coeur (*καρδία*, Horapoll. Hierogl. I, 36.). Les Égyptiens trouvaient, dit-on, une foule de similitudes entre l'ibis et le coeur, exprimé en langue égyptienne par la syllabe Hèt, mot qui se prenait dans la double aceception de coeur et d'intelligence ou intellect; l'ibis, symbole du coeur et du mot Hèt, devait donc devenir l'emblême de Thoth que l'on considérait comme l'arbitre souverain du coeur et de l'intelligence humaine, *πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότης*, Horapoll. Hierogl. l. c. Vgl. Bunsen B. I. S. 652, Dingbilder Nr. 99. Champoll. Dict. Égypt. p. 142 suiv. N. 136. 137. Plat. Phaedr. p. 274, D. Herodot. II, 65. u. 67.

130) Aelian. H. A. X, 29.: *ἴδιον δ' ἐν Αἰγυπτίοις λόγοις ἴβεως καὶ ἐκεῖνο προσακήκοα· ὅταν ὑποκρούψηται τὴν δέρην καὶ τὴν κεφαλὴν τοῖς ὑπὸ τῷ στέρνῳ πτεροῖς, τὸ τῆς καρδίας σχῆμα ἀπεμάξατο. κτλ. καὶ τῷ Ἑρμῇ δέ, φασί, τῷ πατρὶ τῶν λόγων, φιλεῖται, ἐπεὶ ἔοικε τὸ εἶδος τῇ φύσει τοῦ λόγου· τὰ μὲν γὰρ μέλανα ὠκύπτερα τῷ τε σιγωμένῳ καὶ ἔνδον ἐπιστρεφομένῳ λόγῳ παραβάλλοιτο ἄν· τὰ δὲ λευκὰ τῷ προφερομένῳ τε καὶ ἀκουομένῳ ἤδη καὶ ὑπηρέτῃ τοῦ ἔνδον καὶ ἀγγέλῳ, ὡς ἂν εἴποις.* Ueber die Symbolik des Weiss und Schwarz vgl. Anm. 269.

131) Plutarch. Symposiac. IV, 5, 2.: *τὴν δ' ἴβιν φασὶν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐκκολαφθεῖσαν εὐθὺς ἕλκειν δύο δραχμάς, ὅσον ἄρτι παιδίου γεγονότος καρδίαν. ποιεῖ δὲ τῇ τῶν ποδῶν ἀποτάσει πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὸ ῥύγχος ἰσόπλευρον τρίγωνον.* Das gleichseitige Dreieck, welches Plutarch auch de Is. et Osir. 75. an der Ibis hervorhebt, ist nach Anm. 19 ein Bild der Pyramide. Ueber diese vgl. Anm. 267.

korides, der aus Aegypten schöpfte, vorzugsweise für blutstillend galt.[132] Ja auch auf dem Gebiete der Aegyptischen Mythologie zeigt sich die Vereinigung des Begriffes der Seele oder des Geistes mit dem des Blutes, nämlich in der Mythe, welche Plutarch berichtet: „dass bei der Verurtheilung des Horos dem Vater der Geist und das Blut, der Mutter das Fleisch und Fett zugetheilt worden.“[133] Endlich müssen selbst die heiligen Urkunden der Israeliten Zeugniss ablegen von dem grauen Alter dieser Vorstellung in Aegypten; denn wenn schon die Bücher Mose's lehren, die Seele sei im Blute oder geradezu: „das Blut ist die Seele,“ und demzufolge den Genuss des Blutes verbieten (welches Verbot von hier aus sogar in die Christlichen heiligen Urkunden übergegangen),[134] ohne dass diese Lehre und dieses Verbot aus der Israelitischen Grundansicht selbst sich ableiten lässt, so sind wir wol zu der Annahme berechtigt, dass die Israeliten dieses Aegyptische, wie sovieles Andere, eben in Aegypten aufgenommen, und dass also diese Lehre dort schon in der frühesten Zeit geherrscht habe. Durch solchen Einklang aller Vorlagen wird die Uebereinstimmung der Aegyptischen Ansicht mit der Empedokleischen von dem Sitze der Seele oder Vernunft in dem Blute und dem Herzen vollkommen gesichert.

---

132) Plutarch. de Is. et Osir. 68.: *τῶν δ' ἐν Αἰγύπτῳ φυτῶν μάλιστα τῇ θεῷ* (der Isis, d. h. soviel als: in der Aegyptischen Religion) *καθιερώσθαι λέγουσι τὴν περσέαν, ὅτι καρδίᾳ μὲν ὁ καρπὸς αὐτῆς, γλώττῃ δὲ τὸ φύλλον ἔοικεν. οὐδὲν γὰρ ὧν ἄνθρωπος ἔχειν πέφυκε, θειότερον λόγου καὶ μάλιστα τοῦ περὶ θεῶν.* Dioscorid. de medic. mater. I, 187.: *δύναμιν δὲ ἔχει τὰ φύλλα λεῖα ἐπιπλαττόμενα ξηρὰ αἱμορραγίαν ἱστᾶν.* Vgl. Galen. de simpl. medic. facult. 12. Mehr über die Persea b. Silv. de Sacy, Abdallatif Relation de l'Égypte, not 15, p. 47 suiv.

133) Plutarch. de anim. procreat. e Tim. 27.: *Αἰγύπτιοι μὲν οὖν μυθολογοῦντες αἰνίττονται, τοῦ Ὥρου δίκην ὄφλοντος τῷ μὲν πατρὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ αἷμα, τῇ δὲ μητρὶ τὴν σάρκα καὶ τὴν πιμελὴν προσνεμηθῆναι.* Vgl. Jablonski Panth. Aegypt. T. II. p. 8 sq., wo wenigstens diese Verbindung von *πνεῦμα* und *αἷμα* ganz richtig erklärt ist. Ganz dieselbe Verbindung b. Porphyr. de abstin. IV, 9. in Anm. 126.

134) S. 3 Mos. 17, 11. 14. 5 Mos. 12, 23. 1 Mos. 9, 4. u. s., auch Flav. Joseph. Archaeol. I, 3, 8.: *ἐν τούτῳ* (*τῷ αἵματι*) *γὰρ ἐστιν ἡ ψυχή.* Vgl. Apostelgesch. 15, 20. u. 29. Dass das Verbot des Blutessens bei den Israeliten auch mit der Vorstellung vom goldenen Zeitalter zusammenhängt, und diese ebenfalls aus der Fremde von ihnen aufgenommen worden ist, haben schon Andere bemerkt, namentlich Buttmann, Mythologus B. I. S. 137, und Tuch, Kommentar über die Genesis S. 180 f., welcher dabei ausdrücklich hinweist auf die Lehre des Pythagoras b. Ovid. Metam. XV, 96 sq., die wir oben in Anm. 39 für Empedokles in Anspruch genommen haben, der dieselbe v. 364 sq. entwickelt, wie wir sie bei den Aegyptern und Indiern und mehr oder weniger übereinstimmend fast bei allen den ältesten Völkern finden.

Jetzt wollen wir die Aufmerksamkeit einen Augenblick von unserer Untersuchung ablenken. Wir haben soeben Gelegenheit gehabt, und sie wird sich auch noch ferner darbieten, einen tieferen Blick in die Natur des Aegyptischen Thierkultus zu werfen; daher ist hier der günstigste Ort, um die Ansicht abzuweisen, die fast von Allen, welche sich nicht eine nähere Vertrautheit mit der Eigenthümlichkeit des Aegyptischen Geistes erworben haben, angenommen ist, und zuletzt von Hegel, sowie von Braniss, selbst eine scheinbare philosophische Begründung erhalten hat: als ob die alten Aegypter die Thiere als solche zum Gegenstande der Verehrung und Anbetung gemacht hätten, als ob ihnen das geheimnissvolle innere Thierleben das eigentliche Mysterium und Allerheiligste gewesen sei. Diese Ansicht ist völlig grundlos. Zwar das ist wahr, dass die Aegypter die Thiere nicht mit unseren Augen betrachtet haben, sondern als ihnen verwandte Wesen, die aus denselbigen Stoffen, den vier Elementen, gebildet seien, und denen allen derselbige göttliche Geist, nur herabgefallen in niedere Stufen und Gestalten, inwohne, indem nach ihrer Seelenwanderungslehre, die wir alsbald genauer betrachten werden, der Geist, welcher den Menschen beseelt, auch in die Thierleiber eingehet. Aber soweit waren sie davon entfernt, das Thierleben anzubeten, dass sie dasselbe vielmehr eben als einen tieferen Abfall von der Gottheit, denn das menschliche, erkannten. Man wiederhole doch nicht beständig eine Behauptung, welcher von der einstimmigen Ueberlieferung des gesammten Alterthums widersprochen wird; kein Einziger von den Alten weiss davon, dass die Aegypter „die Thiere“ oder „das Thier“ zum Gegenstande der Verehrung und Anbetung gemacht hätten, sondern das Thatsächliche ist, dass sie einzelne bestimmte Thiere, die sogenannten heiligen, verehrten, andere, die Typhonischen, verabscheuten; das waren solche Thiere, die ihnen religiöse Begriffe darstellten; in diesen erblickten sie ein Mysterium, aber das Mysterium war ihnen nicht, wie Hegel meint, die unerschlossene „verdumpfte Seele,“ sondern die Verbildlichung des religiösen Begriffes oder der Gottheit, welcher das Thier geweiht war. Das ist die Grundlage des Aegyptischen Thierkultus, wie die Einsichtigeren unter den Alten auch ausdrücklich bezeugen; denn so sagt schon Olympiodor: „Was bei den Hellenen die Götterbilder sind, das sind bei den Aegyptern die Thiere, Symbole der Götter, denen sie geheiligt;“ und Porphyrios: „sie halten die Thiere nicht für Götter, sondern machten sie zu Verbildlichungen und Symbolen dersel-

ben.“ [135] Das Gleiche lehrt auch jene Erzählung Herodot's: [136] „Herakles habe durchaus den Zeus,“ d. i., wie Herodot selbst sagt, den Amun, „sehen wollen, und dieser habe nicht gewollt, dass er ihn schaue; endlich aber, da Herakles mit Bitten nicht nachgelassen, habe es Zeus so gemacht, dass er einen Widder abzog, den abgeschnittenen Kopf des Widders sich vorhielt, das Vliess desselben anthat, und so sich jenem zeigte. Seitdem,“ fügt er hinzu, „machen die Aegypter das Bild des Zeus widderköpfig.“ Der klare Sinn der Erzählung ist: Amun, wie wir auch oben von Manetho vernommen und der Name selbst ausdrückt, ist seinem Wesen nach verborgen und unsichtbar; aber der Widder wurde eine Veranschaulichung desselben. Den gleichen Sinn enthält auch die bekannte Mythe, dass die Götter vor Typhon nach Aegypten flohen und sich hier in Thiergestalten verbargen; [137] wonach nicht diese Thiere selber von den Aegyptern verehrt wurden, sondern die in ihnen verborgenen religiösen Begriffe oder Götter. Und das erweist sich bei der genaueren Untersuchung, wie wir soeben an dem heiligen Sperber, an der Ibis, früher an dem Käfer gesehen, und von allen Aegyptologen erfahren können, auch thatsächlich als die Natur des Aegyptischen Thierkultus, indem uns zu grossem Theile selbst das Bestimmte gemeldet wird, was die Aegypter in der Erzeugung, dem Thun oder der Gestalt der heiligen Thiere als Versinnlichung der in ihnen dargestellten religiösen Begriffe anschauten. Ja diese Nachrichten, was die Aegypter an den heiligen Thieren bemerkten oder zu bemerken glaubten, bilden selbst eine Hauptquelle für die genauere Kenntniss ihrer religiösen Begriffe, und haben darum für uns die grösste Wichtigkeit. Daraus, dass die heiligen Thiere eben nur Verbildlichungen religiöser Begriffe waren, erklärt sich denn auch einfach, wie von den Aegyptern in den verschiedenen Distrikten verschiedene Thiere verehrt oder verabscheut werden konnten, ohne dass in ihren religiösen Begriffen selbst eine solche Verschiedenheit oder Entgegensetzung stattfand. [138] Dass in diesem Kultus der religiöse Begriff und seine Verbildlichung sich mit einander verschmolzen, und so das symbolische Thier den Aegyptern in

135) Olympiodor. Vit. Plat.: *ὃ γὰρ παρὰ τοῖς Ἕλλησι δύναται τὰ ἀγάλματα, τοῦτο παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις τὰ ζῶα, σύμβολα ὄντα ἑκάστου τῶν θεῶν, ᾧ ἀνάκειται.* Porphyr. ap. Euseb. Praep. Evang. III, 12.: *οὐδὲ τὰ ζῶα θεοὺς ἡγοῦνται, εἰκόνας δὲ ἐποιοῦντο καὶ σύμβολα ταῦτα τῶν θεῶν.* Vgl. Plutarch. de Is. et Osir. 74 sq. Ueber den Ursprung dieser Symbolik handelt treffend Röth B. I. S. 187 ff.

136) Herodot. II, 42.

137) Ovid. Metam. V, 325 sq. Plutarch. de Is. et Osir. 72.

138) S. Plutarch. de Is. et Osir. 72. Strab. XVII, 1, 40. p. 812 u. A.

dem Grade für heilig und unverletzlich galt, als der in ihm angeschaute Begriff ihnen ein hochheiliger war, wird Jeder, der sich nur einiger Maassen auf einen solchen Standpunkt der Betrachtung zu versetzen vermag, natürlich finden, zumal da in allen anderen Kulten ganz dasselbe geschieht.[139] Doch war die Verschmelzung keine so vollständige, wie man glaubt, indem z. B. selbst der heilige Apis, wenn er über seine symbolische Lebensdauer hinaus leben und dadurch seinem Begriffe unangemessen werden wollte, von den Priestern getödtet wurde.[140] Auch beruht gar vieles Widersinnige, das den Aegyptern zugeschrieben wird, auf offenbarem Missverstehen; denn wenn z. B. von ihnen behauptet wurde, dass die heilige Ibis den Menschen die Erkenntniss der Zahl und des Maasses und die Elemente der Heilkunde geoffenbart habe, und wenn die Priester eine unsterbliche Ibis zeigten,[141] so konnte dies nur denen wunderlich erscheinen, welche die Ibis eben nicht als lebendige Hieroglyphe der dem Menschen inwohnenden göttlichen Vernunft verstanden. Doch dies mag über die Natur des Aegyptischen Thierkultus hier genügen.

Indem wir in den Gang unserer Untersuchung zurückkehren, müssen wir jetzt die göttliche Vernunft oder Seele, welche wir zuletzt bei Empedokles und den Aegyptern in der Mischung des Blutes und dem Herzen gefunden haben, aus dieser Vermischung herausziehen zur genaueren Betrachtung für sich selbst, damit nicht etwa Jemand sich die Meinung bilde, sie sei kein selbstständiges, von den körperlichen Bestandtheilen unterschiedenes Wesen. In der That ist diese Ansicht dem Empedokles von mehren Geschichtschreibern der Philosophie untergelegt worden.[142] Wie wir oben gesehen haben, dass Empedokles in der Gesammtheit des Alls die dasselbe durchdringende „heilige und unaussprechliche Vernunft" als die verborgene Seele der Gottheit mit Bestimmtheit unterscheidet von der aus den vier Elementen gebildeten sichtbaren Welt, welche

---

139) Vgl. Plutarch. de Is. et Osir. 71.

140) S. Anm. 222.

141) Clem. Alex. Strom. V, 7. p. 671. Pott.: *ἀριθμοῦ γὰρ ἐπινοίας καὶ μέτρου μάλιστα τῶν ζώων ἡ ἶβις ἀρχὴν παρεσχῆσθαι τοῖς Αἰγυπτίοις δοκεῖ.* Aelian. H. A. II, 35.: *Αἰγύπτιοι κλύσματα καὶ κάθαρσιν γαστρὸς* (vgl. hierüber Herodot. II, 77.) *οὐκ ἔκ τινος ἐπινοίας ἀνθρωπίνης λέγουσι μαθεῖν, διδάσκαλον δέ σφισι τοῦ ἰάματος τοῦδε τὴν ἶβιν ἄδουσι.* Id. l. c. X, 29.: *λέγει δὲ Ἀπίων καὶ ἐπάγεται τοὺς ἐν Ἑρμοῦ πόλει ἱερέας μάρτυρας, δεικνύντας οἱ ἶβιν ἀθάνατον· τοῦτο μὲν οὖν καὶ ἐκείνῳ δοκεῖ τῆς ἀληθείας ἀφεστάναι πάμπολυ, καὶ ἐμοὶ δὲ πάντως ἂν καὶ κατεφαίνετο ψευδὲς, εἰ καὶ ἐκείνῳ δοκεῖ.*

142) So Sturz. Emped. p. 471 sq. H. Ritter Gesch. d. Philos. B. I, S. 563 f. Vgl. dagegen Karsten l. c. p. 511. Zeller a. a. O. Th. I. S. 547 f.

ihm den Leib der Gottheit darstellt, so unterscheidet er auch an den einzelnen Geschöpfen die ihnen inwohnende verborgene Vernunft oder Seele oder den Dämon mit Bestimmtheit von der aus der Mischung der vier Elemente bestehenden leiblichen Gestalt. Diese Unterscheidung liegt uns urkundlich in den Bruchstücken des Empedokles so klar vor Augen, dass es ganz unmöglich ist, dagegen einen Zweifel zu erheben. Sie spricht sich erstlich darin aus, dass er nur ein Entstehen und Vergehen der leiblichen Gestalten der Sterblichen kennt, ihnen selbst aber Existenz sowohl vor als nach diesem Leben zuschreibt, indem er sagt: [143]

„Nimmer wol wird, wer darin belehrt ist, solches vermeinen,
„Dass, nur solange sie leben, was man nun Leben benennet,
„Nur so lange sie sind und Leiden empfangen und Freuden,
„Doch, eh' Menschen sie wurden und wann sie gestorben, sie nichts sind."

Dann, wenn von Empedokles die Gottheit dargestellt wird

„Mit manchfaltigem bunten Gewande des Fleisches bekleidend und umhüllend die Seelen," [144] so können ihm doch schlechterdings nicht die Seelen Dasselbe sein mit den Gewändern. Doch betrachten wir die Lehre des Empedokles von der Herkunft, dem irdischen Geschicke und dem Ziele der Seele den Hauptzügen nach im Zusammenhange, wodurch es überflüssig wird, gegen die Meinung, dass ihm die Seele in der leiblichen Mischung der Elemente aufgegangen sei, noch ein Mehres zu bemerken. Empedokles lehrte, dass die Seele einst in seliger Gemeinschaft oder Einheit mit der Gottheit gelebt habe, aber durch Versündigung sei sie des Glückes verlustig geworden und in das irdische Dasein herabgefallen, wo sie nun durch alle Arten der sterblichen Leiber wandern müsse, bis sie endlich, durch diese Büssung geläutert, ihre Göttlichkeit zurückempfange und in das selige Leben mit der Gottheit zurückkehre. Er schreibt: [145]

143) Emped. carm. reliq. v. 350 sq. (51 sq.):
οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
ὡς ὄφρα μέν τε βιοῦσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἶσίν καί σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν.

144) l. c. v. 379, (402) aus Porphyrios b. Stob. Eclog. phys. I, p. 1050, wo der Vers also eingeführt wird: αὐτῆς γὰρ τῆς μεταχοσμήσεως εἱμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται
σαρκῶν ἀλολύχρωτι περιστέλλουσα χιτῶνι
καὶ μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς. Das Gleiche springt in die Augen, wenn Empedokles nach Plutarch. Symposiac. V, 8, 2. sagte: „ἀμφιβρότην χθόνα" τὸ τὴν ψυχὴν περικείμενον σῶμα.

145) Emped. carm. reliq. v. 1 sq. (369 sq.) mit Stein's Ergänzung v. 4 (372) u. 8 (376):

„Also besteht ein Verhängniss, ein alter Beschluss von den Göttern,
„Der für die Ewigkeit gilt, durch mächtige Eide besiegelt:
„Wer mit Frevel im Sinn entweder die theueren Hände
„Hat mit Blute befleckt, oder wer sich vergangen durch Meineid,
„Von den Dämonen, sovielen verliehn langdauerndes Leben,
„Muss unzählige Jahr' entfernt von den Seligen irren,
„Wo er von Zeit zu Zeit sich in allerlei Wesen verwandelt,
„Die mühseligen Bahnen des irdischen Lebens vertauschend.
„So leb' ich auch jetzo verbannt von den Göttern, ein Flüchtling,
„Dienend dem rasenden Zwist."

Im Hinblick auf das Leben vor der Verbannung in dieses irdische Dasein ruft er aus: [146]

ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν
ἀΐδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φρενῶν φίλα γυῖα μιήνῃ
αἵματι ἢ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ
δαίμων, οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρὶς μυρίας ὥρας μιν ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
γιγνόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν,
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

Da v. 6 in der gewöhnlichen Lesung: *τρὶς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι*, offenbar unrichtig ist, so haben die Herausgeber, um dem Metrum aufzuhelfen, *ὥρας* in *ὡρας*, Fr. A. Wolf würde sagen, verschlimmbessert. Um das richtige Metrum herzustellen, ist blos nöthig, *μιν* hinter *ὥρας* zu versetzen, indem man *μυρίας*, wie Il. IX, 382.: *Αἰγυπτίας*, als Spondeus liest. Genauer mit den übrigen Vorlagen zusammenstimmend wäre *τρὶς χιλίας*, nach Herodot. II, 123. in Anm. 154. Vgl. Plat. Phaedr. p. 249, A. Indessen lässt sich der gleiche Sinn auch mit *τρὶς μυρίας* verbinden, indem man es als unbestimmten Zahlausdruck fasst, der die bestimmte Zahl *τρὶς χιλίας* nicht ausschliesst. Dass übrigens auf das *τρὶς* in dieser Lehre ein besonderes Gewicht fällt, sieht man auch aus Pind. Olymp. II, 75.: *ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐς τρὶς κτλ.*

146) l. c. v. 11 sq. (390 sq.), nach Stein's Lesung:

ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου
ὧδε πεσὼν κατὰ γαῖαν ἀναστρέφομαι μετὰ θνητοῖς.

Hierocl. in Aur. carm. p. 186. ed. Needh.: *κάτεισι γὰρ καὶ ἀποπίπτει τῆς εὐδαίμονος χώρας ὁ ἄνθρωπος, ὡς Ἐμπεδοκλῆς φησιν ὁ Πυθαγόρειος, „φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος"* (v. 7 sq.), *ἄνεισι δὲ καὶ τὴν ἀρχαίαν ἕξιν ἀπολαμβάνει, εἰ ᾐύγοι τὰ περὶ γῆν καὶ τὸν „ἀτερπέα χῶρον," ὡς αὐτὸς λέγει, „ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν"* (v. 20 sq.)· *εἰς ὃν οἱ ἐμπεσόντες „Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν"* (v. 23.)· *ἡ δὲ ἔφεσις τοῦ φεύγοντος τὸν τῆς Ἄτης λειμῶνα πρὸς τὸν τῆς ἀληθείας ἐπείγεται λειμῶνα· ὃν ἀπολιπὼν τῇ ὁρμῇ τῆς πτεροῤῥύησεως εἰς γηΐνον ἔρχεται σῶμα* (vgl. *ἀμφιβρότην χθόνα* in Anm. 144.) *ὀλβίου αἰῶνος ἀμερθείς.* Plutarch. de exil. 18.: *ὁ δ' Ἐμπεδοκλῆς ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας προαναφωνήσας· „Ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα κτλ.* (v. 1—6.), *οὐχ ἑαυτόν, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ πάντας ἀποδείκνυσι μεταναστὰς ἐνταῦθα καὶ ξένους καὶ φυγάδας ἡμᾶς ὄντας. οὐ γὰρ αἷμα, φησίν, ἡμῖν οὐδὲ*

„O aus was für Ehr' und aus was für Höhe des Glückes
„Sank ich herab und verkehre nun hier mit den sterblichen Wesen!"

Und er betrachtet diese Welt als eine finstere Höhle, indem er die Mächte, welche die Seele hieher geleiten, sagen lässt:[147]

„Also gelangten wir hier in die dunkele Grotte;"

und er schreibt von seinem ersten Eintritte in dieselbe, von seiner Geburt:[148]

„Und ich weinet' und schrie, da ich sah den unheimlichen Wohnsitz."

Nachdem aber die Seele in das irdische Leben verbannt ist, muss sie hier, wie wir schon von ihm vernommen, durch alle Arten der sterblichen Geschöpfe wandern, muss sie selbst in die Pflanzen eingehen; daher schreibt er:[149]

„Denn ich selber auch war vordem schon Jüngling und Jungfrau,
„Auch schon Strauch und Vogel uud lautloser Fisch in dem Meere."

Es ist jedoch nicht gleichen Werthes, in welche Thiere oder Gewächse die Seele wandere, sondern er sagt:[150] Diejenigen, die auf jenen beiden Gebieten die günstigste Verwandlung erleiden,

„Werden zu Leu'n, die bewohnen die Berg', auf der Erde sich lagern,
„Unter dem Wild, und zu Lorbeern unter den laubigen Bäumen."

πνεῦμα συγκραθέν, ὦ ἄνθρωποι, ψυχῆς οὐσίαν καὶ ἀρχὴν παρέσχεν, ἀλλ' ἐκ τούτων τὸ σῶμα συμπέπλασται, γηγενὲς καὶ θνητόν· τῆς δὲ ψυχῆς ἀλλαχόθεν ἡκούσης δεῦρο, τὴν γένεσιν ἀποδημίαν ὑποκορίζεται, τῷ πραοτάτῳ τῶν ὀνομάτων· κτλ.

147) l. c. v. 31, (392) aus Porphyr. de antro Nymph. 8.: οἱ Πυθαγόρειοι καὶ μετὰ τούτους Πλάτων ἄντρον καὶ σπήλαιον τὸν κόσμον ἀπεφήναντο· παρὰ γὰρ Ἐμπεδοκλεῖ αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν· „ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον."

Dazu v. 23.

148) l. c. v. 13 (385):

κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον.

Karsten: Indicat poëta, quo sensu afficeretur, quum primum in terram delapsus corpus intraret. imaginem recens nati infantis in se transfert.

149) l. c. v. 380 sq. (383 sq.):

ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θαμνός τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

150) l. c. v. 382 sq. (438 sq.) aus Aelian. H. A. XII, 7: λέγει καὶ Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἀρίστην εἶναι μετοίκησιν τὴν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὲν εἰς ζῷον ἡ λῆξις αὐτὸν μεταγάγοι, λέοντα γίγνεσθαι, εἰ δὲ εἰς φυτόν, δάφνην·

ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι
γίγνονται, δάφναι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἠϋκόμοισιν.

Unter allen Stufen des irdischen Daseins aber die höchste und letzte ist die, welche er in folgenden Versen darstellt: [151]

„Aber zuletzt als Seher und heilige Sänger und Aerzte
„Und als Lenker der Völker erstehn sie unter den Menschen,
„Und aus ihnen erblühn dann Götter, an Ehren die Höchsten."

Und indem Empedokles als Philosoph und Seher und heiliger Sänger und Arzt sich selber auf dieser Stufe weiss, ruft er, seine Göttlichkeit vorausnehmend, seinen Mitbürgern zu: [152]

„Heil euch! ich als unsterblicher Gott, kein Sterblicher fürder,
„Wandle bei euch."

Nachdem die Seelen oder Dämonen so alle Stufen des irdischen Daseins durchwandert und zuletzt ihre Göttlichkeit zurückempfangen haben, dann, sagt er, [153]

---

151) l. c. v. 384 sq. (447 sq.) aus Clem. Alex. Strom. IV, 23. p. 632. Pott.: *φησὶ δὲ καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γίνεσθαι, ὧδέ πως γράφων·*

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοί, τιμῆσι φέριστοι.

Die gleiche Vorstellung bei Pindar, der uns auch noch unten, in Anm. 197 Beistand leisten wird, Fragm. X, 4. ed. Boeckh aus Plat. Men. p. 81, B. Vgl. Olymp. II, 75. Und es ist bemerkenswerth, dass Pindar selbst eine unmittelbare Beziehung zum Aegyptischen Amun hatte, der auch im Böotischen Theben ein Heiligthum besass nach Pausan. IX, 16, 1.: *οὐ πόρρω δέ ἐστι ναὸς Ἄμμωνος, καὶ τὸ ἄγαλμα ἀνέθηκε μὲν Πίνδαρος, Καλάμιδος δὲ ἔργον ἐστίν. ἀπέπεμψε δὲ ὁ Πίνδαρος καὶ Λιβύης ἐπ' Ἀμμωνίους τῷ Ἄμμωνι ὕμνους* (od. *ὕμνον* nach Schneider)· *οὗτος καὶ εἰς ἐμὲ ἦν ὁ ὕμνος ἐν τριγώνῳ στήλῃ παρὰ τὸν βωμόν, ὃν Πτολεμαῖος ὁ Λάγου τῷ Ἄμμωνι ἀνέθηκεν.* Vgl. Pind. Fragm. II, 7. u. Böckh Staatshaush. d. Athener B. II. S. 258 f. d. 1. Ausg., S. 132 f. d. 2. Ausg. Aus Aegypten selbst brauchte aber Pindar nicht zu schöpfen, sondern er hatte ganz nahe Quellen, namentlich befand sich bei Tithorea nach Pausan. X, 32, 9. ein *ἄδυτον ἱερὸν Ἴσιδος, ἀγιώτατον ὁπόσα Ἕλληνες θεῷ τῇ Αἰγυπτίᾳ πεποίηνται*, wol nicht späteren Ursprunges. Eine Ueberlieferung der Aegyptischen oder Phönikischen Mysterien, denn beide sind nach Anm. 177 dieselbigen, nach Böotien soll schon in der ältesten Zeit stattgefunden haben nach Herodot. II, 49. Diod. Sic. I, 23. u. 97.

152) l. c. v. 389 sq. (352 sq.) in Anm. 278. Dazu Philostr. Vit. Apollon. VIII, 7, 6.: *Ἐμπεδοκλῆς μὲν γὰρ καὶ στρόφιον τῶν ἀλουργοτάτων περὶ αὐτὴν (τὴν κόμην) ἁρμόσας ἐσόβει περὶ τὰς τῶν Ἑλλήνων ἀγυιὰς ὕμνους ξυντιθείς, ὡς θεὸς ἐξ ἀνθρώπου ἔσοιτο.* Vgl. auch Suid. v. *Ἐμπεδοκλῆς* in Anm. 294.

153) l. c. v. 387 sq. (450 sq.) aus Clem. Alex. Strom. V, 14. p. 722. Pott.: *ἦν δὲ ὁσίως καὶ δικαίως διαβιώσωμεν, μακάριοι μὲν ἐνταῦθα, μακαριώτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγήν, οὐ χρόνῳ τινὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι* (b. Euseb. *ἀναπαύσεσθαι*) *δυνάμενοι,*

ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι ἔν τε τραπέζαις
εὖνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκηροι, ἀτειρεῖς,

ἡ φιλόσοφος Ἐμπεδοκλέους λέγει ποιητική.

„Sind sie der übrigen Götter Genossen, beim himmlischen Mahle
„Frei von der Sterblichen Sorg', und entnommen dem Tod und dem Alter."

Wenden wir uns jetzt nach Aegypten, so kommt uns Herodot mit folgendem Berichte entgegen, der uns ganz dieselbige Ansicht in den Grundzügen vor Augen legt: „Die Aegypter," schreibt er,[154] „sind die ersten, welche die Lehre aufgestellt haben, dass die menschliche Seele unsterblich ist und, wann der Körper hinschwindet, immer in ein anderes eben entstehendes Geschöpf eingehet; nachdem sie aber durch alle Landthiere und Wassergeschöpfe und Vögel herumgewandert, gehe sie wieder in einen entstehenden menschlichen Leib ein; und diese Herumwanderung werde von ihr vollbracht in dreimal tausend Jahren." Dabei sagt Herodot, mit unverkennbarer Beziehung auf seinen ihm wohlbekannten Zeitgenossen Empedokles, ausdrücklich, gewisse Hellenen hätten die gleiche Lehre als ihre eigene entwickelt, hätten sie aber von den Aegyptern entlehnt; er wisse deren Namen, wolle sie jedoch nicht nennen. Aus der Ueberlieferung Manetho's und des Hekataios von Abdera erfahren wir nur soviel von dieser Lehre: „dass die Seele den Körper überdauere und aus einem Körper in den anderen übergehe."[155] Dagegen berichten die Späteren desto ausführlicher, unter ihnen namentlich Aeneas von Gaza, ganz übereinstimmend mit Herodot, nur mehr veranschaulichend: „Die Aegypter," sagt er,[156] „sind der

---

154) Herodot. II, 123.: *πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι· τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος, ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν, πρότερον, οἱ δὲ, ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα, οὐ γράφω.* Dass in dieser Aegyptischen Lehre ebenso, wie nach Anm. 145 in der Empedokleischen, das *τοῖς* ein besonderes Gewicht habe, ist theils aus dem vorliegenden Zeugnisse Herodot's zu entnehmen, dass beide Lehren dieselbigen seien, theils aus den Aegyptisch-Dionysischen Mysterien, theils unmittelbar aus Aegypten an dem Beinamen des Hermes: *οὕτω γὰρ καὶ ὁ Τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἐπεκλήθη, ὡς τρὶς ἐντεῦθα φιλοσοφήσας καὶ τὸ τρίτον ἑαυτὸν ἐπιγνούς*, nach Herm. in Plat. Phaedr. c. 29. p. 152. ed. Ast. S. auch Creuzer Symbolik B. I. S. 324 u. 327 f. u. 420 f. Karsten Emped. p. 161.

155) b. Diog. L. prooem. 11.: *τὴν ψυχὴν καὶ ἐπιδιαμένειν καὶ μετεμβαίνειν.*

156) Aeneas Gaz. Theophrast. p. 10. ed. Boissonade 1836: *Αἰγυπτίοις μὲν γὰρ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν καὶ ἄνθρωπον καὶ βοῦν καὶ κύνα καὶ ὄρνεον καὶ ἰχθὺν μεταμπίσχεσθαι· καὶ νῦν μὲν αὐτοῖς οἷόν τι θηρίον, μύρμηξ ἢ κάμηλος, τὴν γῆν νέμεται· νῦν δὲ εἰς ἰχθὺν ὁλισθήσασα, κῆτος ἢ ἀφύα γενομένη, τὴν θάλατταν ἔδυ· αὖθις δὲ εἰς ὀρνέου φύσιν μετατιθεμένη, κολοιὸς ἢ ἀηδὼν ὀφθεῖσα, εἰς ἀέρα διέπτη, ἄλλοτε ἄλλο δεικνῦσα*

Meinung, dass dieselbe Seele sich sowohl als Menschen, wie als Ochsen, Hund, Vogel und Fisch verkleide; bald lebt sie nach ihnen als irgend ein Thier, Ameise oder Kameel, auf dem Lande; bald schlüpft sie in einen Fisch, Hai oder Sardelle, und taucht unter das Meer; wiederum gehet sie in einen Vogel über, und fliegt in Gestalt einer Dohle oder Nachtigall in die Luft; und so zeigt sie sich bald als dieses, bald als jenes von den Geschöpfen, bis sie, nachdem sie alle durchwandert hat, wieder hinaufgeht, von wo sie zuerst herkam." Aus einer älteren nicht mehr erhaltenen Hermetischen Schrift, aus welcher uns auch anderes ganz Bestimmtes z. B. über die Sothisperiode und die Weltdauer der Aegypter mit bewährter Genauigkeit gemeldet wird, wie scheint, einer von jenen Schriften, über die Jamblichos sagt, dass sie aus dem Aegyptischen nur mit Freiheit in das Griechische übertragen waren, wird die vorliegende Lehre ebenfalls im vollsten Einklange mit der sicheren Ueberlieferung entwickelt, nämlich wie folgt: [157] „dass von Einer Seele, der des Alls, all diese Seelen stammen, welche sich in der ganzen Welt umtreiben, gleichsam vertheilt. Diese Seelen nun erfahren viele Verwandlungen, die einen in glücklicheren Zustand, die anderen umgekehrt. Denn die, welche jetzt kriechende Geschöpfe sind, verwandeln sich in Wasserthiere, aus Wasserthieren werden sie Landthiere, aus Landthieren Vögel, aus Geschöpfen, die oben in der Luft leben, Menschen, als Menschen aber empfangen sie den Anfang der Unsterblichkeit, indem sie zu Dämonen werden, und dann so in den Chor der Götter gelangen." In den angeführten Berichten geschieht des Eingehens der Seele auch in Gewächse, welches Empedokles behauptet, keine Erwähnung; doch wird von Damaskios [158]) auch diese Ansicht den Aegyptern beige-

τῶν ζώων, ἕως ἂν, ἅπαντα διεξελθοῦσα, πάλιν ἀναδράμοι ὅθεν τὸ πρῶτον κατέβη.

157) b. Stob. Eclog. phys. I, 52, 44. p. 1000 sq. *Ἑρμοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Τάτ*, nach Randbemerkungen der Handschriften, doch enthält dieses Bruchstück, was *ἐν τοῖς Γενικοῖς* stand, aus denen auch unten in Anm. 221, und diese *Γενικὰ* gehörten vielleicht mit unter die Schriften, von denen die Rede b. Jamblich. de myster. VIII, 4.: *τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἑρμοῦ Ἑρμαϊκὰς περιέχει δόξας, εἰ καὶ τῇ τῶν φιλοσόφων γλώττῃ πολλάκις χρῆται· μεταγέγραπται γὰρ ἀπὸ τῆς Αἰγυπτίας γλώττης ὑπ' ἀνδρῶν φιλοσοφίας οὐκ ἀπείρως ἐχόντων.* Das Bruchstück lautet: *οὐκ ἤκουσας ἐν τοῖς Γενικοῖς, ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς, τῆς τοῦ παντός, πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσιν αὗται, αἱ ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ κυλινδούμεναι, ὥςπερ ἀπονενεμημέναι; τούτων τοίνυν τῶν ψυχῶν πολλαὶ αἱ μεταβολαί, τῶν μὲν εἰς τὸ εὐτυχέστερον, τῶν δὲ εἰς τὸ ἐναντίον. αἱ μὲν γὰρ ἑρπετώδεις οὖσαι εἰς ἔνυδρα μεταβάλλουσιν, αἱ δὲ ἔνυδροι εἰς χερσαῖα, αἱ δὲ χερσαῖαι εἰς πετεινά, αἱ δὲ ἀέριαι εἰς ἀνθρώπους, αἱ δὲ ἀνθρώπιναι ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἶτ' ἂν οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορόν.*

158) b. Suid. v. *ἱερατική*, wo Damaskios sagt, die Aegypter hätten zu-

legt. Endlich lesen wir die ganze Lehre in vollständiger Entwickelung in dem Dialog der Isis, welcher hiebei ausdrücklich hervorhebt, dass er aus uralter echter Hermetischer Quelle schöpfe,[159] und diese Entwickelung ist in allen Grundzügen völlig dieselbige, wie die Empedokleische. Denn wie Empedokles, lässt der Dialog die Seelen aus der Gemeinschaft oder Einheit mit der Gottheit in das irdische Dasein verstossen werden, weil sie sich versündigt und befleckt haben;[160] wie Empedokles, lässt er sie in diese Welt, welche die Aegypter nach Nikephoros,[161] dessen Zeugniss durch die Aegyptisch-Hellenischen Mysterien bekräftigt wird, ebenfalls als einen finsteren Ort anschauten, mit Weinen und Jammern hereintreten;[162] wie Empedokles, lässt er sie im irdischen Dasein durch all die mannichfaltigen Gestalten der Thiere des Landes, der Luft und des Wassers wandern, und hebt unter den vierfüssigen Thieren auch gerade den Löwen als die günstigste Verkörperung hervor;[163] wie Empedokles endlich betrachtet er auch unter den Menschen die gerechten Fürsten und echten Philosophen und Seher und Aerzte und überhaupt alle die, welche sich höherem Wissen und Wirken weihen, als die höchste und letzte Stufe des irdischen Daseins, auf welcher die Seele ihre Göttlichkeit zurückempfange und von wel-

---

erst die Lehre aufgestellt *περὶ τῶν περὶ τὸν βίον μεταβολῶν μυρίων, ὡς ἄλλοτε ἐν ἄλλοις σώμασιν ἢ γένεσι ζώων καὶ φυτῶν διατριβουσῶν.*

159) b. Stob. Eclog. phys. I, p. 950, wo Isis, indem sie den Eintritt der Seelen in das irdische Dasein schildern will, sagt: *πρόσεχε, τέκνον Ὧρε, κρυπτῆς γὰρ ἐπακούεις θεωρίας, ἧς ὁ μὲν προπάτωρ Καμήφις ἔτυχεν ἐπακούσας παρὰ Ἑρμοῦ τοῦ πάντων ἔργων ὑπομνηματογράφου, κτλ.*

160) l. c. p. 950. Dort redet die Gottheit von dem Throne der Wahrheit also zu den Seelen: *Ἔρως ὑμῶν, ψυχαί, δεσπόσει καὶ Ἀνάγκη· οὗδε γὰρ μετ' ἐμὲ πάντων δεσπόται καὶ ταξίαρχοι* (auch dies ist echt Empedokleisch)· *ψυχαὶ δ' ὅσαι τὴν ἀγήρατόν μου σκηπτουχίαν θεραπεύετε, ἴστε ὡς, ἕως μὲν ἀναμάρτητοί ἐστε, τὰ τοῦ οὐρανοῦ οἰκήσετε χωρία. εἰ δ' ἄρα τις ὑμῶν τινὸς ἐγγίσει μέμψις, ἀνητοῖς καὶ αὐταὶ προσμεμοιρασμένον χῶρον σπλάγχνοις καταδικασθεῖσαι ἐνοικήσετε. κτλ. ἐπίγνωτε δ' οὖν, ὡς διὰ τὰ πρόσθεν πραχθέντα ὑμῖν κόλασιν ταύτην ὑπομένετε τὴν ἐνσωμάτωσιν.*

161) Nicephor. in Synes. de Insomn. p. 389. ed. Petav.: *ἀμφικνεφῆ χῶρόν φασιν Αἰγύπτιοι καὶ Χαλδαῖοι τὸν ὑπὸ τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν κόσμον ἀμφοτέρωθεν σκοτεινόν.* Vgl. Plutarch. de Is. et Osir. 63. und dazu Empedokles b. Origen. Philosophum. 4. in Anm. 186.

162) l. c. p. 950 sq.: *ὅτε γάρ, ὦ θαυμαστὲ παῖ μεγαλόδοξε, ἔμελλον ἐγκαταλείεσθαι τοῖς σώμασι, αἱ μέν γε αὐτῶν αὐτὸ μόνον ὠδύροντο καὶ ἐστέναζον, κτλ. ὀξὺ δὲ κωκύσασα ἑτέρα καὶ πρὸ τῶν λόγων ἱκανὰ κλαύσασα, κτλ. εἶπεν, ὡς ἐνάθλια πάσχομεν! πλέον δὲ ὅτι ἀπὸ μεγάλων τε καὶ λαμπρῶν καὶ τοῦ ἱεροῦ περιχύματος καὶ πλουσίου πόλου καὶ ἀπὸ τῆς μακαρίας μετὰ θεῶν πολιτείας εἰς ἄτιμα καὶ ταπεινὰ οὕτως ἐγκατειρχθησόμεθα σκηνώματα.*

163) l. c. p. 958, von den günstigsten Verkörperungen: *εἰς δὲ τετράποδα, λέοντες.* Vgl. Philostr. Vit. Apollon. V, 42. Mit Empedokles v. 382 sq. hat diese und die folgende Stelle schon Karsten p. 275 verglichen.

cher sie zur Gemeinschaft und Einheit mit der Gottheit zurückkehre.[164] Das Letztere wird in Betreff der Könige bekräftigt durch die bekannte, aber hier erst in das rechte Licht tretende Offenbarung, welche der König Alexander der Gr. über seine Gottheit von den Priestern Amun's empfing, sowie durch die Aegyptischen Inschriften, in denen die Könige Götter benannt werden.[165] Dies ist im Auszuge des Wesentlichsten die Aegyptische Seelenwanderungs- oder Seelenverkörperungslehre; die Grundlage der Darstellung bildet der Bericht Herodot's; dazu ist das Genauere, Ergänzende zwar aus Späteren geschöpft, die aber hiebei auf alte Quellen zurückweisen und zugleich durch Herodot selber beglaubigt werden, welcher eben das, was sie in's Genauere darlegen, bezeugt, dass die Aegyptische Seelenwanderungslehre dieselbige sei mit der Empedokleischen.

Durch die ganze bisherige Untersuchung haben wir die erschöpfenden Bestandtheile des Weltalls und aller einzelnen Wesen in ihm, nach der Ansicht des Empedokles und der Aegypter, in vollständiger Klarheit gewonnen; das Weltall und jedes einzelne Wesen in ihm ist ihnen eine Vereinigung von Feuer, Luft, Wasser und Erde und der dem All und jedem einzelnen Geschöpfe inwohnenden Seele oder dem Geist; von einer anderen Substanz ausser diesen weiss weder Empedokles, noch die Aegypter. Wir haben nun diese Bestandtheile auch schon in der Bewegung ge-

---

164) l. c. p. 958.: *αἱ δικαιότεραι δ' ὑμῶν καὶ τὴν εἰς τὸ θεῖον μεταβολὴν ἐκδεχόμεναι, εἰς μὲν ἀνθρώπους, βασιλεῖς δίκαιοι, φιλόσοφοι γνήσιοι, κτίσται καὶ νομοθέται, μάντεις ἀληθεῖς, ἰζοτόμοι γνήσιοι, ἄριστοι προφῆται θεῶν, μουσικοὶ ἔμπειροι, ἀστρονόμοι νοεροί, οἰωνοσκόποι σαφεῖς, ἀκριβεῖς θύται, καὶ ὁπόσοι ἔστε καλῶν κἀγαθῶν ἄξιαι.* Der Glaube an die endliche Rückkehr der Seele in die Gemeinschaft mit den Göttern spricht sich auch in dem Gebete klar aus, welches von den Aegyptern bei der Bestattung im Namen des Verstorbenen gesprochen wurde, nach Porphyr. de abstin. IV, 10.: *ὦ δέσποτα Ἥλιε καὶ θεοὶ πάντες, οἱ τὴν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις δόντες, προσδέξασθέ με καὶ παράδοτε τοῖς ἀϊδίοις θεοῖς σύνοικον!* Vgl. Emped. carm. reliq. v. 387 sq. in Anm. 153.

165) Ueber die Aufnahme Alexanders d. G. bei den Ammoniern s. Strab. XVII, 1, 43 p. 814. Casaub. Die Bezeichnung der Könige als Götter bei den Aegyptern ist so sicher, dass Böckh in seiner Abhandlung: Manetho und die Hundssternperiode, in d. Zeischr. f. Geschichtswiss. hgg. von Schmidt, Jahrg. 1844, S. 399, den von Synkell mitgetheilten Brief Manetho's an Ptolemaios Philadelphos schon desshalb für unecht erklären kann, weil der König in ihm *σεβαστὸς* genannt wird: „in der Zeit der Ptolemäer würde gesagt sein: *Πτολεμαίῳ θεῷ Φιλαδέλφῳ*, wie die Inschriften zeigen.“ Zu dem Zeugniss der Inschriften kommt Diod. Sic. I, 90.: *δοκοῦσιν Αἰγύπτιοι τοὺς ἑαυτῶν βασιλεῖς προσκυνεῖν τε καὶ τιμᾶν ὡς πρὸς ἀλήθειαν ὄντας θεούς.* In Hinsicht der hohen Priester und Weisen ist bemerkenswerth Herodot. II, 143.: *ἀρχιερεὺς γὰρ ἕκαστος αὐτόθι* (*ἐν τῷ μεγάρῳ*, vgl. Baehr ad Herodot. I, 47.) *ἵσταται ἐπὶ τῆς ἑωϋτοῦ ζόης εἰκόνα ἑωϋτοῦ*

sehen; aber noch kennen wir, wenigstens bei den Aegyptern, die bewegenden Kräfte nicht. Wer ist es, der die ursprünglich in vollkommener Einheit verwachsenen Bestandtheile auseinandergerissen hat? und wer fügte sie zusammen in die Gestalt des sichtbaren Alls? wer brachte und bringt die mannichfaltigen einzelnen Geschöpfe hervor durch mannichfaltige Verbindung und Mischung derselben Bestandtheile? und wer zertrennt und zerstört all die Gebilde wieder? Auf diesen Punkt, bei welchem unsere Verhandlung zur letzten gründlichsten Entscheidung kommt, auf den Prozess der Weltschöpfung und alles Entstehens und Vergehens mit seinen bewegenden Kräften, haben wir jetzt die Untersuchung zu lenken. Ehe wir hierüber bei den Aegyptern die genauere Auskunft suchen, müssen wir uns die Auffassung des Empedokles noch einmal in seiner eigenthümlichen Anschauung vergegenwärtigen.

Nach Empedokles sind in dem Urwesen, dem Sphairos oder der Gottheit, die vier Elemente, die Urwurzeln und Bestandtheile aller Dinge, in völliger Unterschiedlosigkeit und Einheit beisammen kraft der in ihm waltenden Liebe,[166] und die Weltschöpfung ist ihm nichts Anderes, als Entwickelung oder Trennung des Urwesens

166) Hier ist der Ort, den Empedokleischen Sphairos näher zu betrachten, und die wichtigsten Berichte der Alten über denselben zusammenzustellen. Dass Empedokles den Sphairos als die Gottheit betrachtete und ihn so nannte, sagen die Alten ausdrücklich, sowohl Aristoteles de gen. et corr. II, 6. de anima I, 5. Metaph. B, 4. p. 53 u. p. 54 ed. Brand. in Anm. 72, als auch Simplicius in Aristot. de anima fol. 19, a.: *τὸν σφαῖρον Ἐμπεδοκλῆς θεὸν ὑμνεῖ*, und Philoponos in Aristot. de gener. et corr. fol. 59, a.: *ὁ Ἐμπεδοκλῆς θεὸν καλῶν τὸν σφαῖρον, τὴν μὲν Φιλίαν ἐπαινεῖ ὡς αἰτίαν τούτου τῇ πάντων συγκρίσει, τὸ δὲ Νεῖκος ψέγει ὡς διακριτικὸν τοῦ θεοῦ*. Ja wir besitzen noch eine Stelle, in welcher Empedokles selber den Sphairos die Gottheit nennt, v. 70 in Anm. 168. Auch dies, dass der Sphairos die vier Elemente und damit die ganze Weltentwickelung in unterschiedloser Einheit in sich enthalten habe, sagt er selber ausdrücklich, v. 65 u. 59 sq. in Anm. 167. Dazu Philop. in Aristot. Phys. fol. 5, a.: *σφαῖρον ἐκάλει διὰ τὸ πρὸς ἑαυτὸν ἐπεστράφθαι καὶ πρὸς τῷ ἑνὶ εἶναι*. Id. in Aristot. de gener. et corr. fol. 5, b.: *ὅτε οὖν, φησίν, ἓν ἦν τὸ πᾶν, τοῦτέστιν ὁ σφαῖρος, οὔτε πῦρ ἦν ἐν αὐτῷ οὔτε τῶν ἄλλων οὐθὲν καθ' ἕξιν· ἐπεὶ οὐκέτ' ἂν ἦν ἕν· ἀλλὰ δηλονότι ἕκαστον τῶν στοιχείων ἐξέστη τοῦ εἶναι ὅπερ ἦν· καὶ μίαν οὐσίαν πάντα ἀπετέλεσε τὴν τοῦ σφαίρου*. Daher wird der Empedokleische Sphairos von Aristoteles und dessen Auslegern auch bald als eine Art von Chaos, als ein *μίγμα* dargestellt, wie das Anaximandrische *ἄπειρον* und das Anaxagorische *ὁμοῦ πάντα*, bald als eine *ἄποιος ὕλη* oder als ein *σῶμα ἀδιάφορον*, welches aber *δυνάμει* die vier Elemente enthielt. So Aristot. Phys. I, 4.: *οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἑνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνουσιν, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δὲ ἓν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰ ἄλλα*. Dazu de gener. et corr. I, 1. Metaph. *Λ*, 2. p. 241. Vgl. Karsten Emped. p. 319 sq. So wie hier Aristoteles, stellt auch Tzetzes, Exeg. in Iliad. p. 41. Herm., den Empedokles mit Anaxagoras und den Andern, welche den Urzustand der Dinge sich als Chaos dachten, zusammen, und schreibt ihm genau dieselbe Kosmogonie zu, wie

oder der Gottheit aus der Einheit in die Vielheit, indem die Einheit des Sphairos kraft der hereintretenden Zwietracht oder des Neikos auseinandergeht in die Vierheit der Elemente, aus denen dann Aphrodite oder die Liebe die ganze harmonische Weltbildung und durch mannichfaltige Mischung die einzelnen Geschöpfe in der früher angegebenen Weise hervorbringt. Vernehmen wir auch hierüber den Empedokles selber. Er sagt von der Gottheit in ihrer ursprünglichen Einheit: [167] Da sind die Elemente noch völlig ungeschieden;

„Also ist sie für sich durch die Kraft der Verbindung gehalten,
„Eine gerundete Kugel, in Ruhe behaglich sich kreisend."

Diodor. I, 7. in Anm. 111, den Aegyptern, indem er sagt: *οἶμαι δέ, καὶ ἀρχαιογονίας λόγους ἐξέθετο,*

πῶς οὐρανός τε γαῖά τ' ἠν μορφὴ μία,
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀπέδωκαν εἰς φάος,

καθά φησιν Ὀρφεύς τε ὁ παλαιὸς καὶ Ἡσίοδος Ἐμπεδοκλῆς τε σὺν αὐτοῖς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ ὁ τοῦ Ἀναξαγόρου τουτουὶ μαθητὴς Εὐριπίδης. Dazu Simplic. in Aristot. Phys. fol. 33, a.: *οὐχὶ τὸ ποιητικὸν αὐτοὺς* (nämlich Empedokles und Anaxagoras) *ἓν λέγειν ῥητέον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ μίγμα, ὃ ἦν ... κατὰ Ἐμπεδοκλέα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων, ποτὲ μὲν συγκρινομένων ὑπὸ τῆς φιλίας, ποτὲ δὲ διακρινομένων ὑπὸ τοῦ νείκους καὶ ποιούντων τόνδε τὸν κόσμον.* Philop. in Aristot. Phys. G, 9.: *ὁ μὲν οὖν Ἐμπεδοκλῆς ἀπὸ τύχης φησὶ τὸν ἀέρα τὴν ἄνω χώραν κατειληφέναι· συγκεχυμένων γὰρ ὄντων πάντων ἅμα ἐν τῷ σφαίρῳ, πρότερον διακριθέντα ὑπὸ τοῦ νείκους, ἕκαστον ἐνεχθῆναι εἰς τὸν τόπον, ἐν ᾧ νῦν ἐστίν.* Id. in Aristot. de gener. et corr. fol. 5, b : *ἐκ τοῦ σφαίρου ὡς ἐξ ὕλης τινὸς ἀποίου καὶ κοινοῦ ὑποκειμένου, κατὰ τὴν ὑπὸ τοῦ νείκους κίνησιν μεταβάλλοντα καὶ εἰδοποιούμενα γίνεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα.* Schol. ad Aristot. Metaph. p. 799. Brand: *Ἐμπεδοκλῆς ἐκ τοῦ μίγματος λέγων γενέσθαι τὰ τῇδε* (*λέγοι δ' ἂν μίγμα τὸν σφαῖρον*), *τὴν ὕλην ἐφαντάζετο.* Während in diesen Stellen der Empedokleische Sphairos als blosses *μίγμα* oder blosse *ἄποιος ὕλη* dargestellt wird, erscheint er in andern wieder als *κόσμος νοητὸς* im Gegensatze zur sichtbaren Welt als dem *κόσμος αἰσθητός*, worüber Karsten Emped. p. 369 sq. Diesem Gegensatze scheint dieselbe Vorstellung zu Grunde zu liegen, wie dem Gegensatze des Osiris zu Horos, über den in Anm. 216. Wie in der Anschauung des Empedokles die sichtbare harmonische Welt offenbar ein Abbild des Sphairos war, ebenso in der Aegyptischen; daher die Mythe b. Plutarch. de Is. et Osir. 19., Horos sei *νοθείας* beschuldigt worden, aber *βοηθήσαντος τοῦ Ἑρμοῦ τὸν Ὧρον ὑπὸ τῶν θεῶν γνήσιον κριθῆναι.*

167) Emped. carm. reliq. v. 59 sq. (137 sq.) b. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 272, b.: *Εὔδημος οὖν τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν σφαῖρον ἐκδέχεται, ἐπειδὰν ἅπαντα συγκριθῇ,*

ἓνθ' οὔτ' ἠελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα
ἀλλ', ὥς φησιν,
οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ (κύτει) ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερής, μονίῃ περιηγέϊ γαίων.

ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ νείκους ἐπικρατεῖν, τότε πάλιν κίνησις ἐν τῷ σφαίρῳ γίνεται·

πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

Vgl. Panzerbicter Beiträge S. 27 f. Dazu Emped. carm. reliq. v. 61 sq. in Anm. 72.

Aber in dieser Einheit verblieb die Gottheit nicht, sondern es regte sich der Streit, welcher nach dem Verhängniss abwechselnd mit der Liebe herrscht, und bewirkte die Auflösung des Sphairos, die wir mit dem gleichen Rechte, wie Empedokles bei jedem einzelnen Geschöpfe die Auflösung der Verbindung der Elemente den leiblichen Tod desselben nennt, den leiblichen Tod der Gottheit nennen dürfen. Er schreibt: [168]

„Aber nachdem ihr der mächtige Streit in den Gliedern erwachsen
„Und zu Macht und Ehren gelangt, da die Zeit sich erfüllet,
„Die abwechselnd den beiden erscheint nach gewaltigem Eidschwur:

„Sieh, da erbebeten nach einander die Glieder der Gottheit,“ und es begann die Trennung der vier Elemente, welche hier eben die Glieder der Gottheit von Empedokles genannt werden, und der Leib der Gottheit wurde zerrissen. Doch gegen den Streit erhob sich wieder die Liebe oder Aphrodite, und sammelte die zerrissenen und zerstreuten Glieder der Gottheit, und vereinigte sie wieder, nämlich in der Gestalt des sichtbaren Alls. Kurz, wie der Dichter Claudian ganz treffend von Empedokles sagt: [169]

„Jener, dem es gefiel sich in Aetna's Gluthen zu stürzen,
„Streuet umher und erneuet den Gott und knüpfet von Neuem
„Wieder durch Liebe zusammen, soviel auflöste die Zwietracht.“

Und so geschieht es nach Empedokles fort und fort durch die Ewigkeit, in grossen nicht genauer angegebenen Perioden; wie er selber schreibt: [170]

---

168) l. c. v. 66 sq. u. 70 (139 sq.) verbunden nach Panzerbieter S. 28.:
αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὅρκου,
πάντα μὲν ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

169) Claudian. de cons. Mall. Theod. v. 72 sq.:
Alter in Aetnaeas casurus sponte favillas,
Dispergit revocatque Deum rursusque receptis
Nectit amicitiis, quidquid discordia solvit.

Der erste dieser Verse bezieht sich auf die bekannte Sage, dass Empedokles sich in den Aetna gestürzt habe, worüber Karsten Emped. p. 35 sq.

170) l. c. v. 103 sq. (76 sq.):
δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἄπλετον ὕψος,
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἑκάστῳ,
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

Und v. 93 sq. (66 sq.):
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα νείκεος ἔχθει.

„bald wächst aus Vielem zu Einem
„Alles heran, bald wieder zergeht's aus Einem in Vieles,
„Feuer und Wasser und Erd' und der Luft unermessliche Höhe,
„Und von diesen gesondert der Streit, jedwedem gewachsen,
„Und in ihnen die Liebe gleich nach der Läng' und der Breite.
„Und nie höret es auf, in Ewigkeit immer zu wechseln,
„Bald durch Liebe sich Alles in Eins zusammen gesellend,
„Bald durch Hader und Streit sich in Einzelnes wieder zerstreuend."

Und der gleiche Prozess, wie dieses wechselnde Zerrissenwerden der Gottheit und des Alls (denn beide sind Eines) durch den Streit aus der Einheit in die Vielheit und Wiedervereinigtwerden durch die Liebe aus der Vielheit zur Einheit, in grossen Perioden, ist das beständige Entstehen und Vergehen der einzelnen Geschöpfe, welche Empedokles augenfällig als Abbilder der Gottheit und des Alls im Kleinen betrachtete: Vereinigung der Elemente hier zu diesem, dort zu jenem Gebilde, durch die Liebe oder Aphrodite, und wieder Trennung der Elemente durch den Streit oder Neikos, womit das Gebilde zerfällt oder vergeht. Die beiden also, die Liebe und der Streit, Aphrodite und Neikos, sind nach Empedokles die bewegenden Kräfte in dem gesammten Prozesse des Entstehens und Vergehens, und die einfache allgemeine Grundformel dieses Prozesses ist: Auseinandergehen der Einheit in die Vierheit und Zusammengehen der Vierheit in die Einheit.

Dass nun die Aegypter das Urwesen oder die Gottheit und das All, wie Empedokles, als Eines, und also das letztere auch, wie er, als Entwickelung des Urwesens oder der Gottheit aus der Einheit in die Vielheit auffassten, ist bereits aus der glaubwürdigsten Ueberlieferung dargethan worden; ebenso, dass sie die ursprüngliche Einheit des Urwesens oder der Gottheit auch gerade, wie Empedokles, als Kugel anschauten, und dass sie dieselbe auch gerade in die Vierheit der Elemente, der Urwurzeln und Bestandtheile des Alls und aller Wesen in ihm, sich trennen liessen. Diese ganze Empedokleische Grundansicht der Aegypter hat sich nicht blos aus der Manethonischen Ueberlieferung und dem Einklange aller übrigen Berichte mit vollkommener Sicherheit ergeben, sondern wir haben dieselbe auch in dem alten Aegypten selbst auf den erhaltenen Denkmälern in den klarsten Verbildlichungen vorgefunden. Nämlich gleich das heilige Schöpfungssymbol, der Käfer mit der Kugel, stellte uns auf den Aegyptischen Denkmälern die Empedo-

kleische Anschauung vom Urwesen als Sphairos und von der Weltschöpfung als Entwickelung des Sphairos aus der Einheit in die Vielheit vor Augen. Eben die Anschauung trat uns in der heiligen Lotos entgegen, welche durch das wechselnde Auseinanderlegen der Blätter aus einer kugelähnlichen Gestalt und Wiederzusammenlegen derselben in diese Gestalt nicht blos die Entwicklung aller Dinge aus der Einheit des Sphairos in die Vielheit, sondern auch die Rückkehr der Vielheit in die Einheit des Sphairos versinnlichte. Hier kann noch hinzugefügt werden, dass die Aegypter auch in der heiligen Schlange, welche sie als Verbildlichung der höchsten Gottheit und des Alls verehrten und welche wir auch unter den Hieroglyphen „mit Widderhörnern", dem Symbole Amun's, vor uns haben, ebenfalls dieses beides, sowohl die Entwicklung der höchsten Gottheit aus der Einheit in die Vielheit, als die Rückkehr derselben aus der Vielheit in die Einheit, anschauten, wie Philon von Byblos mit ausdrücklicher Berufung auf die Lehre der heiligen Hermetischen Urkunden berichtet [171]. Ja auch genau in der Empedokleischen Bestimmtheit sahen wir diesen Prozess der Gottheit und des Alls auf den Aegyptischen Denkmälern versinnlicht, als Entwicklung aus der Einheit in die vier Elemente, nämlich in dem Bildwerk zu Karnak, wo der sogenannte Nilmesser, der Darsteller der vier getrennten Elemente, mit dem Obelisken paarweise verbunden ist, und noch vollständiger in der ringförmigen Galerie auf der Insel Philä, wo der vermeintliche Nilmesser auch noch mit dem Sphairos geschmückt und ebenfalls mit dem Obelisken und zugleich mit dem Schöpfungssymbole zusammengestellt ist. Der Obelisk selbst, welcher ausserdem noch unter den Hieroglyphen, nach Champollion's Entzifferung, als Zeichen Amun's, der höchsten Gottheit und des Alls, vorkommt, und den wir späterhin als Koloss

171) b. Euseb. Praep. Evang. II, 10: *καὶ πολυχρονιώτατον δέ (ζῶον) ἐστιν, οὐ μόνον τῷ ἐκδυόμενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὔξησιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα πέφυκε· καὶ ἐπειδὰν τὸ ὡρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξε γραφαῖς. διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῶον καὶ ἐν μυστηρίοις συμπαρείληπται. εἴρηται δ' ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις ἐθωθιῶν* (?) *ἐπιμνήμασιν ἐπιπλεῖον· ἐν οἷς κατασκευάζεται, ὅτι ἀθάνατον εἴη καὶ εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥςπερ πρόκειται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ, εἰ μὴ βίᾳ τινι πλαγὲν τοῦτο τὸ ζῶον. Φοίνικες δὲ αὐτὸ ἀγαθὸν δαίμονα καλοῦσιν· ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνὴφ ἐπονομάζουσι.* Vgl. Horapoll. Hierogl. I, 2. Das *νεάζειν* bezieht sich auf die periodische Verjüngung der Welt im Frühling, welche in dieser pantheistischen Ansicht zugleich eine periodische Verjüngung der Gottheit war. Unter den Hieroglyphen ist die „Schlange mit Widderhörnern," b. Bunsen B. I. S. 655, Dingbilder Nr. 214, das Zeichen Kneph's oder Amun's, denn diese beiden sind nach Anm. 69 dieselbe höchste Gottheit. Vgl. auch Herodot. II, 69.

geradezu mit dem Schöpfungssymbole auf allen vier Seiten des Pyramidions und sogar mit dem Sphairos auf der Spitze des Pyramidion's erblicken werden, stellte uns die Empedokleische einfache Grundformel des gesammten Prozesses des Entstehens und Vergehens, das wechselnde Auseinandergehen aus der Einheit in die Vierheit und Zusammengehen aus der Vierheit in die Einheit, in der überraschendsten und treffendsten Veranschaulichung vor Augen. Dazu fanden wir diese Grundformel auch noch in einer andern sinnvollen Figur verbildlicht: in dem Kreuze, das von einem Kreise eingeschlossen ist. Diese Figur, welcher auch schon die Alten ausdrücklich eine kosmische Bedeutung zuschreiben, ist eine so treue Veranschaulichung der Lehre des Empedokles, als hätte er dieselbe bei jener Stelle vor Augen gehabt, in welcher er den gesammten Prozess des Entstehens und Vergehens darstellt, wie folgt:

„So nun, wiefern sich die Vielheit beständig zur Einheit gestaltet,

„Und dann wieder die Einheit sich trennt und zur Vielheit entwickelt:

„Sofern giebt es ein Werden und flüchtige Dauer des Daseins.

„Aber wiefern dies ewiglich nie aufhöret zu wechseln:

„Sofern ist es und bleibt unwandelbar immer im Kreise."

Denn seine Worte sind eine genaue Beschreibung der Aegyptischen Figur, da auch er unter der Vielheit nur eben die Vierheit der Elemente versteht.[172] So hat die Aegyptische Grundansicht von

---

172) Die kosmische Bedeutung dieser Figur bei den Aegyptern wird von Porphyrios ausdrücklich bezeugt b. Procl. in Tim. p. 216, c, wo es von dem Buchstaben X heisst: *πολλὴν μὲν ἔχει καὶ πρὸς τὸ πᾶν οἰκειότητα καὶ πρὸς τὴν ψυχήν. καὶ ὡς ὅ γε Πορφύριος ἱστορεῖ, παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις τοιοῦτος χαρακτὴρ σύμβολον φέρει τῆς κοσμικῆς ψυχῆς, ᾧ Χ κύκλον περιβαλών.* Vgl. Jablonski Panth. Aegypt. t. III, p. 148 u. t. I, p. 86, not. Empedokles sagt v. 145 sq. (69 sq.) b. Panzerbieter S. 8 f.:

οὕτω δ', ἢ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἢ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκινητὶ κατὰ κύκλον.

Panzerbieter bemerkt: „*κατὰ κύκλον*: in dem ununterbrochenen Wechsel vom Einen zum Vielen und umgekehrt, welchen er einen Kreislauf nennt, wegen der beständigen Wiederkehr zum Anfang." Die gleiche Bedeutung, wie der Kreis der hier erläuterten Figur, hatte wol auch die Rundung des heiligen Sistrums, welches Plutarch de Is. et Osir. 63. in Anm. 186 also beschreibt: *τοῦ δὲ σείστρου περιφεροῦς ἄνωθεν ὄντος ἡ ἄψις περιέχει τὰ σειόμενα τέτταρα.* Mit der ganzen angegebenen Bedeutung der Figur liess sich übrigens auch eine besondere Beziehung auf den Strudel der vier Elemente bei der Weltschöpfung vereinigen, über den in Anm. 244, vgl. Anm. 243.

der Schöpfung der Welt und allem Entstehen und Vergehen nicht blos aus der ausdrücklichen Ueberlieferung des Alterthums, sondern auch aus diesen und noch anderen heiligen Bildwerken des Volkes selbst sich als völlig dieselbige mit der Empedokleischen erwiesen. Aber damit ist die Uebereinstimmung beider Grundansichten noch keineswegs in Vollständigkeit dargethan, sondern noch fehlen uns bei den Aegyptern in dem Prozesse der Schöpfung und alles Werdens die beiden bewegenden Kräfte des Empedokles, die Liebe und der Streit, Aphrodite und Neikos. Diese fanden wir in der ganzen Ueberlieferung, aus der wir bisher geschöpft haben, gar nicht erwähnt; und doch ist es schon an sich ganz undenkbar, dass die Aegypter eine Weltanschauung, wie die dargelegte, ohne dieselben sollten entwickelt haben. Vielleicht werden wir am sichersten auf folgendem Wege die begehrte Auskunft gewinnen: Da durch eine günstige Fügung Empedokles seine Grundansicht in der religiös-mythischen Form ausgesprochen hat, dass der Leib der Gottheit durch den Streit oder Neikos zerrissen und durch die Liebe oder Aphrodite wieder zusammengefügt werde, und da auch die Völker des alten Morgenlandes ihre tiefsten Erkenntnisse hauptsächlich in religiös-mythischer Einkleidung darstellen: so müssen wir vermuthen, dass auch die Aegypter die gleiche Grundansicht in der gleichen mythischen Form, wie Empedokles, werden ausgedrückt haben. Diese Erwartung wird nicht getäuscht. Schon gleich in der Aegyptischen Mythe, welche uns Plutarch aus der Ueberlieferung des Eudoxos mittheilt: die Beine der Gottheit seien ursprünglich zusammengewachsen gewesen, dann aber, bei der Weltschöpfung, getrennt worden, lässt sich eine der Empedokleischen sehr verwandte Anschauung erkennen, zumal wenn man sich des oben beschriebenen Amun-Widders erinnert, an welchem die Beine auch gerade die Elemente bedeuten.[173] Aber wir finden die Empedokleische Grundansicht in der That auch genau in der Empedokleischen mythischen Form bei den Aegyptern, so dass uns auch die beiden bewegenden Mächte genannt werden, welche bei ihnen die Stelle der Aphrodite und des Neikos einnehmen. Denn also lautet die allerheiligste

173) Plutarch. de Is. et Osir. 62: *ἔτι φησὶ περὶ τοῦ Διὸς ὁ Εὔδοξος μυθολογεῖν Αἰγυπτίους, ὡς τῶν σκελῶν συμπεφυκότων αὐτῷ μὴ δυνάμενος βαδίζειν, ὑπ' αἰσχύνης ἐρημίᾳ διέτριβεν· ἡ δὲ Ἶσις διατεμοῦσα καὶ διασήσασα τὰ μέρη ταῦτα τοῦ σώματος, ἀρτίποδα τὴν πορείαν παρέσχεν.* Dass die Beine, welche an dem oben in Anm. 98 angeführten Amun-Widder die Elemente versinnlichen, nach dieser Mythe durch Isis sollen getrennt worden sein, ist eine offenbare Ungenauigkeit; die Trennung der Elemente geschah durch Typhon, aber Isis war es, welche die getrennten in Bewegung setzte und die Weltbildung vollbrachte.

Mythe des Volkes, welche der Mittelpunkt seiner Religion und seines gesammten Kultus bildet, nach dem Berichte Plutarch's: „dass des Osiris Seele ewig und unvergänglich sei, den Leib aber Typhon oft zerreisse und vernichte, doch Isis umherirrend ihn aufsuche und wieder zusammenfüge.“ [174] Dass diese Mythe dieselbige ist mit der Empedokleischen, leuchtet von selbst ein, bei der Grundansicht der Aegypter, die sich herausgestellt hat, wird aber auch durch ausdrückliche Ueberlieferung bekräftigt. Nämlich Plutarch sagt es zu einer Eingeweihten, der Delphischen Oberpriesterin Klea, als etwas ihr Wohlbekanntes, dass die Mythe von dem Zerrissenwerden des Osiris und von der Wiederherstellung desselben eben das Mysterium enthalte, wie die gleiche Mythe von Dionysos in den Dionysischen Mysterien, welche, wie wir bereits wissen, eben aus Aegypten zu den Hellenen eingewandert waren; [175] die letztere aber bedeutete nach Macrobius: die Zertheilung der höchsten Gottheit aus der Einheit in die Vielheit und die Wiederherstellung derselben aus der Vielheit in die Einheit. [176] Die Einerleiheit der Aegyptischen Mythe mit der Empedokleischen wird ferner auch von den Phöniziern oder Syrern bestätigt, welche die Mysterien des Osiris erweislich nur unter einem andern Namen, dem des Adonis, gefeiert

---

174) Plutarch. l. c. 54: *ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου μυθολογοῦσιν, τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἄφθαρτον, τὸ δὲ σῶμα πολλάκις διασπᾶν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυφῶνα, τὴν δ' Ἶσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν καὶ συναρμόττειν πάλιν.*

175) Plutarch. l. c. 35: *ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ (Ὄσιρις), τίνα μᾶλλον, ἢ σέ, γινώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν, ἀρχηγὸν μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν θυιάδων, τοῖς δὲ Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἕνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόῤῥητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἄπιν οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ.* Und er nennt nun das Uebereinstimmende in den heiligen Gebräuchen und bemerkt dazu: *ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ τιτανικὰ καὶ νὺξ τελεία τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς.* Dazu Serv. ad Virg. Georg. I, 166: Hinc est, quod dicitur Osiridis membra a Typhone dilaniata Isis cribro superposuisse. nam idem est Liber pater, in cuius mysteriis vannus est, etc. Vgl. auch die in Anm. 66 angezeigten Stellen, und Herodot. II, 144: *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατ' Ἕλλάδα γλῶσσαν.*

176) Macrob. in Somn. Scip. I, 12: ipsum autem Liberum patrem Orphaici *νοῦν ὑλικὸν* suspicantur intelligi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus, et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse: quia *νοῦς*, quem diximus mentem vocari, ex individuo praebendo se dividendum, et rursus ex diviso ad individuum revertendo, et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit. Nur die Deutung als *νοῦς ὑλικὸς* ist, wenn auch nicht ganz unrichtig, doch zu einseitig spiritualistisch, da die Orphiker nach Anm. 111 das Urwesen ja auch gerade so, wie Empedokles, als Einheit der vier Elemente dachten und von ihm genau, wie Empedokles, lehrten: *Νείκεος ἐξ ὁλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα.*

haben;[177] diese nennen uns in derselben Mythe an Stelle des Typhon ausdrücklich Ares, den Gott des Streites oder der Zwietracht, und an Stelle der Isis ausdrücklich Aphrodite, die Göttin der Liebe, die beiden Empedokleischen Mächte, indem sie sagen: Adonis, den die exoterische Auffassung des Mysteriums zu einem blossen sterblichen Menschen macht, der aber die durch Movers ausser Zweifel gesetzte Bedeutung des Urwesens und der höchsten Gottheit selbst in seinem Namen, demselben, mit welchem Jehovah von den Israeliten genannt wurde, klar bekundet, sei der Geliebte der Aphrodite gewesen, und von Ares getödtet worden, von Ares in eigener Gestalt, oder, wie Andere erzählen, von Ares in Gestalt eines Schweines.[178] Die letztere Erzählung stimmt zugleich bestens

177) Lucian, hierin ein gewichtvoller Gewährsmann, berichtet de dea Syr. 6: *εἶδον δὲ καὶ ἐν Βύβλῳ μέγα ἱρὸν Ἀφροδίτης Βυβλίης, ἐν τῷ καὶ τὰ ὄργια ἐς Ἄδωνιν ἐπιτελέουσι· ἐδάην δὲ καὶ τὰ ὄργια*, und er bezeugt die Einerleiheit dieser Orgien mit denen des Osiris, und sagt c. 7: *εἰσὶ δὲ ἔνιοι Βυβλίων, οἳ λέγουσι παρὰ σφίσι τεθάφθαι τὸν Ὄσιριν τὸν Αἰγύπτιον, καὶ τὰ πένθεα καὶ τὰ ὄργια οὐκ ἐς τὸν Ἄδωνιν, ἀλλ' ἐς τὸν Ὄσιριν πάντα πρήσσεσθαι*. Vgl. Steph. Byz. de urb. v. *Βύβλος*. Dazu l. c. v. *Ἀμαθοῦς*: *πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦνται*. Phot. Bibl. 242: *Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν*. Auson. Epigr. 30: Osirin Aegyptus putat, ... Arabica gens Adoneum. Demgemäss ist Adonis auch wieder Eines mit Dionysos, nach Plutarch. Symposiac. IV, 5, 3: *τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι*. Hiezu kommt die enge Verbindung des Aegyptischen Osirisdienstes selbst mit dem zu Byblos, b. Lucian. l. c. 7. Plutarch de Is. et Osir. 15. 16. Vgl. Hug Ueber den Mythos S. 82. Dazu die thatsächliche Einerleiheit der Lehren von Adonis und Osiris in Anm. 178.

178) Schol. in Lycophr. Cassandr. v. 831: *Ἄρης δὲ ὁ θεός, ἀντεραστὴς ὢν Ἀφροδίτης, εἴτε μεταμορφώσας ἑαυτὸν εἰς χοῖρον μορφὴν, εἴτε πρὸς χοῖρον ὁρμήσαντα τὸν Ἄδωνιν αὐτὸς ἐναντίως ἐλθών, αὐτὸν ἀναιρεῖ*. Schol. in Hom. Il. ε, 385: *τοῦτον (τὸν Ἄδωνιν) θηρολοτοῦντα ἐν τῷ Λιβάνῳ τῆς Ἀραβίας ἀναιρεῖ Ἄρης*. Cyrill. Alex. Comment. in Jes. II, 18. T. II. p. 275. ed. Aubert: *ὁ Ἄρης, ἀντεραστὴς ὑπάρχων τῆς Ἀφροδίτης, συὶ παρεικάζεται, καὶ θηρῶντι μὲν (τῷ Ἀδώνιδι) ἐπιπηδᾷ, διολλυσι δὲ παραχρῆμα*. Jo. Lyd. de mens. p. 212. ed. Roether: *τὸν Ἄδωνιν ἀναιρεθῆναι ὑπὸ τοῦ Ἄρεος μεταβληθέντος εἰς ὗν*. Dazu Nonn. Dionys. XLI, 208. sq. Jul. Firmic. de errore profan. relig. p. 14. ed. Bursian. Vgl. Hug Ueber den Mythos S. 89. und Movers Die Phönizier B. I. S. 218 f. Von dem Mysterium ist freilich in dieser ganz exoterischen Erzählung Nichts zu erblicken, sowenig, wie in der gewöhnlichen Darstellung der Osirismythe. Aber Movers thut dar, a. a. O. B. I. S. 539 ff. u. 191 ff., dass Adonis den Byblern die höchste Gottheit war, wie Philon der Byblier ausdrücklich bezeugt, *ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος*, der *Ἑλιοῦν καλούμενος ὕψιστος*, in Phönizischer Sprache *Ἄδωνις*, was Eines mit אֲדֹנָי, und *Ἰαώ*, was Eines mit יהוה. Dazu sind uns auch noch mehre exoterische Verbildlichungen des Adonismysteriums überliefert, welche mit denen des Osirismysteriums völlig übereinkommen. Wie nach Anm. 224 f. Osiris im Nil verbildlicht wurde, ebenso Adonis in dem gleichnamigen Flusse, nach Lucian. l. c. 8. Wie nach Anm. 232 Osiris auch als die Sonne aufgefasst wurde, ebenso Adonis, nach Macrob. Saturn. I, 21: Adonin quoque solem esse non dubitatur, etc. ergo apud Assyrios sive Phoenices lugens inducitur dea, quod sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii infe-

mit der bekannten Verabscheuung des Schweines nicht blos bei den Phöniziern, sondern auch bei den Aegyptern, welche wol nicht mit Gleichgiltigkeit auch an den anderen lebendigen Symbolen Typhon's, des Phönizischen Ares, eine Aehnlichkeit mit dem Schweine erblickten, an dem Krokodil und dem Nilpferde; und dabei ist es sehr erklärlich, dass selbst der Hellenische Ares noch in einem Bruchstücke des Sophokles mit der Schweinsmaske erscheint. Bei den Israeliten ist die Verabscheuung des Schweines sicherlich, wie vieles Andere, nur äusserlich von den Phöniziern und Aegyptern aufgenommen worden, ohne dass sie in ihrer eigenen religiösen Grundansicht wurzelte.[179] Aber nicht blos aus den Adonismysterien erhellt die Einerleiheit der Osirismythe mit der Empedokleischen, sondern sie wird auch durch die unmittelbare Ueberlieferung

---

rioris ingreditur, quia de duodecim signis zodiaci sex superiora, sex inferiora censentur. et cum est in inferioribus, et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea, tamquam sole raptu mortis temporalis amisso, etc. Wie nach Anm. 181 Osiris aus der Bedeutung des Urwesens und Vaters, der in den vier Elementen gleichsam den Samen zur Bildung aller Dinge herleiht, in die Bedeutung des Samenkorns übergeht, ebenso wird auch Adonis als das Samenkorn erklärt, Schol. ad Theocrit. Idyll. III, 48: *λέγουσι δὲ περὶ τοῦ Ἀδώνιδος, ὅτι καὶ ἀποθανὼν ἐξ μῆνας ἐποίησεν ἐν ταῖς ἀγκάλαις τῆς Ἀφροδίτης, ὥςπερ καὶ ἐν ταῖς ἀγκάλαις τῆς Περσεφόνης. τοῦτο δὲ τὸ λεγόμενον τοιοῦτόν ἐστιν ἀληθῶς· ὅτι ὁ Ἄδωνις, ἤγουν ὁ σῖτος ὁ σπειρόμενος, ἐξ μῆνας ἐν τῇ γῇ ποιεῖ ἀπὸ τῆς σπορᾶς, καὶ ἐξ μῆνας ἔχει αὐτὸν ἡ Ἀφροδίτη, τουτέστιν ἡ εὐκρασία τοῦ ἀέρος.* Dazu Hieronym. ad Ezech. 8. p. 750: Eadem gentilitas huiuscemodi fabulas poëtarum, quae habent turpitudinem, interpretatur subtiliter interfectionem et resurrectionem Adonidis planctu et gaudio prosequens: quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat. Vgl. auch Apollod. III, 14, 4. Cyrill. Alex. l. c.

179) Dass die Phönizier bei der angegebenen Verbildlichung das Schwein verabscheuen mussten, leuchtet von selbst ein; auch wird es ausdrücklich berichtet, z. B. Herodian. V, 6, 9: *τούτων (χοίρων) γὰρ ἀπείχετο Φοινίκων νόμῳ.* Ueber die Aegypter Herodot. II, 47: *ὗν δὲ Αἰγύπτιοι μιαρὸν ἡγηνται θηρίον εἶναι, καὶ τοῦτο μέν, ἤν τις ψαύσῃ αὐτῶν παριὼν ὸς αὐτοῖσι ἱματίοισι, ἀπ' ὧν ἔβαψε ἐωϋτόν, βὰς ἐπὶ τὸν ποταμόν· τοῦτο δέ, οἱ συβῶται, ἐόντες Αἰγύπτιοι ἐγγενέες, ἐς ἱρὸν οὐδὲν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἐσέρχονται μοῦνοι πάντων.* Cels. ap. Orig. c. Cels. V, 34: *συῶν δ' ἀπέχονται βδελυττόμενοι.* Dazu Plutarch. de Is. et Osir. 5. u. 8. Aelian. H. A. X, 16. u. A. b. Fr. Sam. v. Schmidt de sacerdot. et sacrif. Aegypt. p. 268 sq. Auch vom Krokodil, einem anderen Bilde Typhon's nach Plutarch. l. c. 50. heisst es bei Herodot. II, 68: *ἔχει δὲ ὀφθαλμοὺς μὲν ὑός, ὀδοντας δὲ μεγάλους καὶ χαυλιόδοντας.* Vgl. ibid. II, 70. Diod. Sic. I, 35. Ebenso vom Nilpferde, das nach Anm. 182 ebenfalls den Typhon verbildlicht, b. Herodot. II, 71: *χαυλιόδοντας φαίνων*, u. Diod. Sic. I, 35: *τοὺς χαυλιόδοντας ἔχει μείζους τῶν ἀγρίων ὑῶν.* Dazu Plutarch. Amator. 12. und de aud. poët. 6: *τοῦ δὲ Σοφοκλέους λέγοντος,*

τυφλὸς γάρ, ὦ γυναῖκες, οὐδ' ὁρῶν Ἄρης
συὸς προσώπῳ πάντα τυρβάζει κακά,

τὸν πόλεμόν ἐστιν ὑπακοῦσαι. Ueber die Verabscheuung des Schweines bei den alten Israeliten, nach 3 Mos. 11, 7. 5 Mos. 14, 8. Jes. 65, 4. u. s., s. Movers a. a. O. B. I. S. 218 f. u. Gesenius zu Jes. 65, 4.

aus Aegypten selbst von den gewichtvollsten Gewährsmännern über allen Zweifel erhoben. Nämlich auch Eudoxos und Plutarch stellen die Isis geradezu dar als Eines mit Aphrodite, und diese Darstellung wird zugleich durch den vollkommenen Einklang aller übrigen Berichte, die uns über Isis vorliegen, und selbst durch die heiligen Bildwerke bekräftigt, wie hernach in's Genauere gezeigt werden soll. [180] Und gleichzeitig beschreibt auch Herodot wieder den Typhon geradezu als denselbigen mit Ares oder dem Empedokleischen Neikos, ebenfalls in der vollsten Uebereinstimmung mit allem Uebrigen, das uns über Typhon gemeldet wird, sowie mit den Abbildungen und Symbolen dieses Gottes. Um aber die Darstellung Herodots recht zu verstehen, muss vorher Folgendes ins Licht gesetzt werden. Die Aegypter betrachteten das Urwesen oder Osiris, insofern er in den vier Elementen gleichsam den Samen zur Bildung der Welt und aller Geschöpfe herleiht, als das männliche Prinzip oder als den Vater, (weshalb sie ihn auch, wie ihre Nachfolger in Hellas den Vater Dionysos, unter dem Bilde des Phallos verehrten), die Isis aber, insofern sie die vier Elemente aufnimmt und aus ihnen die Welt und alle Geschöpfe hervorbringt und gleichsam gebiert, als das weibliche Prinzip oder als die Mutter des sichtbaren Alls und aller erschaffenen Wesen. So meldet Plutarch ausdrücklich: alles Herrliche in der Natur komme zu Stande durch Osiris und Isis, „durch jenen, indem er die Elemente darbiete, durch diese, indem sie dieselben aufnehme und vertheile“ und gebrauche, nämlich hier in dieser, dort in jener Weise sie zu den Gebilden lebendiger Geschöpfe und Pflanzen verbindend. [181] Dazu

180) Plutarch. l. c. 52: *τὴν Ἶσιν Εὔδοξός φησι βραβεύειν τὰ ἐρωτικά.* Desshalb erklärte sich Eudoxos auch gegen die, welche die Isis als Eines mit Demeter auffassten, nach l. c. 54: *καὶ τὸν Εὔδοξον ἀπιστοῦντα παύσομεν καὶ διαποροῦντα, πῶς οὔτε Λήμητρι τῆς τῶν ἐρωτικῶν ἐπιμελείας μέτεστιν, ἀλλὰ Ἴσιδι.* Dazu ibid. 56: *ἡ δὲ Ἶσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοῦθ καὶ πάλιν Ἄθυρι καὶ Μεθύερ προσαγορεύεται,* wo *Ἄθυρι* ohne Zweifel Eines ist mit Athor oder Hathor, von welcher der Aegypter Orion ausdrücklich meldet im Etym. M. s. v. *Ἀθύρ: τὴν Ἀφροδίτην Αἰγύπτιοι καλοῦσιν Ἀθώρ.* Vgl. Jablonski Panth. Aegypt. T. I. p. 3 sq. Dies bestätigen die Bildwerke und Hieroglyphen b. Champoll. Panth. Égypt. pl. 17, 18, 18 A. u. Bunsen B. I. S. 470 u. 490 f. Auch in der von Brugsch in s. Reiseberichten aus Aegypten S. 266 mitgetheilten Griechischen Inschrift ihres kleinen Tempels auf Philä wird die Isis-Hathor *Ἀφροδίτη* benannt.

181) Plutarch. l. c. 64: *πᾶν ὅσον ἔνεστι τῇ φύσει καλὸν καὶ ἀγαθόν, διὰ τούτους,* nämlich Osiris und Isis, *ὑπάρχειν, τὸν μέν, διδόντα τὰς ἀρχάς, τὴν δέ, ὑποδεχομένην καὶ διανέμουσαν.* Aus dieser Anschauung erklärt sich denn auch, warum von den Aegyptern, nach Anm. 259, ein so grosses Gewicht darauf gelegt wurde, dass der Käfer, welcher ihnen das Urwesen und die Weltschöpfung verbildlichte, nur männlich gefunden werde. Weil sie das Urwesen selbst als den Vater aller Dinge auffassten, so be-

berichtet Plutarch, dass die Aegypter den Typhon in dem Nilpferde verbildlichten, indem sie behaupteten, dass das Nilpferd, „nachdem es den Vater getödtet, sich gewaltsam mit der Mutter vermische“ oder vermähle.[182] Der Sinn dieser Behauptung, welche eigentlich dem Typhon gilt, ist sehr einleuchtend: nachdem Typhon oder der Streit den Leib des Osiris, des Vaters aller Wesen, zerrissen und in die vier Elemente getrennt hat, mischt er sich auch in die Gebilde, welche Isis oder die Liebe, die Mutter aller Wesen aus den vier Elementen hervorbringt, und zertrennt und zerstört sie wieder. Nun meldet uns Herodot, dass zu Papremis Ares unter dem Symbole des Nilpferdes verehrt wurde; und damit kein Zweifel obwalten könne, dass der Gott, welchen er Ares nennt, derselbige ist mit Typhon, so beschreibt er zugleich, wie die Papremiten eben das, was Plutarch von Typhon angiebt, dass er sich gewaltsam mit der Mutter vermische, mit Ares in einem merkwürdigen symbolischen Kultus darstellten. An einem festlichen Tage

deutete ihnen auch dessen Bild, der Käfer, *πατέρα*, nach Horapoll. Hierog I, 10. Ebenso nannten sie auch den Nil, welcher, wie wir später sehen werden, gleichfalls den Osiris und die Weltschöpfung verbildlichte; Nil pater, redet ihn Lucrez an, Eleg. I, 8. vgl. Plutarch. Symposiac. VIII, 8, 2 und dazu über den Adonisfluss Movers a. a. O. B. I. S. 542. Und ebenso hiess auch Dionysos, der ja nach Anm. 175 Eines ist mit Osiris, Liber pater. Darum wurde auch Osiris, wie Dionysos, unter dem Bilde des Phallos verehrt, nach Herodot. II, 48. Diod. Sic. I, 22. Plutarch. de Is. et Osir. 18. Im Gegensatze zu dieser Anschauung des Osiris war Isis das weibliche Prinzip, nach Plutarch. l. c. 64. u. 53: *ἡ γὰρ Ἶσίς ἐστι μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως.* Desshalb hatte sie den Namen: die Mutter, nach Plutarch. l. c. 56: *ἡ δὲ Ἶσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοὺθ καὶ πάλιν Ἄθυρι καὶ Μεθύερ προσαγορεύεται· σημαίνουσι δὲ τῷ μὲν πρώτῳ τῶν ὀνομάτων, μητέρα.* Auch der Name *Μεθύερ* soll nach Röth B. I. Note 186 nur „die grosse Mutter“ bedeuten. Sie ist auch „die Mutter der Götter,“ als Hervorbringerin der nach Anm. 67 als Götter verehrten Bestandtheile des Alls, wie die Empedokleische Aphrodite nach Emped. carm. reliq. v. 161 in Anm. 54, vgl. v. 135, auch wie die Babylonische, Syrische, Phrygische und Samothrakische Göttin, welche Röth ganz unrichtig als die Urmaterie erklärt, während er selber B. I. Note 180 u. s. ihre Einerleiheit mit Aphrodite anzeigt. Vgl. Anm. 213. Osiris geht aus der Bedeutung des Vaters, der in den vier Elementen den Samen zur Bildung aller Wesen herleiht, auch in die Bedeutung des Samenkorns über, um so mehr, als die Versenkung des Samenkorns unter die Erde mit der Zeit des Todes der Natur, d. i., in dieser pantheistischen Weltansicht, der Gottheit, zusammenfällt; denn der Jahresprozess wurde als ein Abbild des grossen Weltprozesses betrachtet, wie sich weiterhin zeigen wird. Daher Plutarch. l. c. 65: *θάπτεσθαι μὲν τὸν Ὄσιριν, ὅτε κρύπτεται τῇ γῇ σπειρόμενος ὁ καρπός, αὖθις δ' ἀναβιοῦσθαι καὶ ἀναφαίνεσθαι, ὅτε βλαστήσεως ἀρχή.* Diese Bedeutung wird auch am Käfersymbole hervorgehoben, b. Clem. Alex. Strom. V, 4. in Anm. 259, sowie sie auch bei Adonis hervortritt, in Anm. 178.

182) Plutarch. l. c. 50: *ἐν Ἑρμοῦ πόλει δὲ Τυφῶνος ἄγαλμα δεικνύουσιν ἵππον ποτάμιον.* Euseb. Praep. Evang. III, 12: *Τυφῶνα ἱπποποτάμῳ εἰκασμένον.* Plutarch. l. c. 32. vom *ἵππος ποτάμιος: λέγεται γὰρ ἀποκτείνας τὸν πατέρα τῇ μητρὶ βίᾳ μίγνυσθαι.*

nämlich, berichtet Herodot, führten zu Papremis Männer, die mit Keulen bewaffnet waren, das Bild des Ares nach dem Heiligthume der Mutter, d. i. der Isis oder Aphrodite; vor diesem standen Andere, gleichfalls mit Keulen bewaffnet, zur Abwehr, und es kam zu einer heftigen Schlägerei; die ganze Handlung aber, sagt Herodot, bedeutete die gewaltsame Vermischung des Ares mit der Mutter.[183] Hiebei sollte wol auch der Kampf selbst, den die beiden Parteien ausführten, die Natur des Ares oder des Typhon veranschaulichen, welchen wirklich auch die Hieroglyphen uns als Streiter vor Augen stellen.[184] Demnach sehen wir in der Osirismythe, der allerheiligsten des Aegyptischen Volkes, welche ohne Zweifel das eigentliche tiefste Mysterium der Aegyptischen Religion enthält, den Leib des Urwesens und der höchsten Gottheit von denselben beiden Mächten, wie bei Empedokles, von dem Streite und der Liebe, zerrissen und wieder zusammengefügt werden. Und damit ist auch bei den Aegyptern, wie bei Empedokles, überhaupt der gesammte Prozess des Entstehens und Vergehens, welchen wir in der Natur wahrnehmen, in die Gewalt derselben beiden Mächte übergeben, indem Typhon beständig auch all die einzelnen von Isis und den vier Elementen, den Gliedern der Gottheit, erschaffenen Gebilde zerreisst und zerstört, Isis aber von Neuem die zerrissenen und zerstreuten Glieder des Osiris trauernd sammelt und sie wieder zu Gebilden vereinigt, wie Plutarch in voller Uebereinstimmung mit der oben dargelegten Manethonischen Ueberlieferung berichtet, nach welcher alle Geschöpfe, Menschen, Thiere und Pflanzen, nur mannichfaltige Verbindungen der vier Elemente sind.[185] Kurz, wie nach dem Dichter Claudian

183) Herodot. II, 71: *οἱ δὲ ἵπποι οἱ ποτάμιοι νομῷ μὲν τῷ Παπρημίτῃ ἐοῖ εἰσι.* Ibid. II, 59: *ἐς Πάπρημιν πόλιν τῷ Ἄρεϊ (πανηγυρίζουσι).* Dazu die Beschreibung des Kultus ibid. II, 63 sq. mit der Erläuterung: *τὸν Ἄρεα ἀπότροφον γενόμενον ἐλθεῖν ἐξανδρωμένον, ἐθέλοντα τῇ μητρὶ συμμίξαι κτλ.* Bähr bemerkt ganz richtig: inde etiam Graecorum fluxisse fabulas de Marte atque Venere amantibus; vgl. Karsten Emped. p. 347, not. 109. Die Mutter ist Isis, welche Eines mit Aphrodite, nach Plutarch. l. c. 56. in Anm. 180 u. 181. Dass der Gott, welchen Herodot hier Ares nennt, kein anderer, als Typhon ist, hat auch schon Röth erkannt, B. I. Note 185; vgl. Note 187 hier unten in Anm. 187.

184) So erscheint Typhon als „eselköpfige Gestalt" (denn der Esel ist nach Anm. 198 das Bild der Disharmonie und Zerrissenheit und damit Typhon's), „fechtend," b. Bunsen B. I. S. 648, Dingbilder Nr. 27; dieselbe Gestalt „mit Lanze und Schild" ebend. Nr. 30. Als die Bedeutung ist angegeben: „streiten," mit einem Fragezeichen; dafür dann im Verzeichniss der Druckfehler: „schrecken." Aber die letztere Bedeutung verräth sich als eine blosse Ableitung aus der ersteren, welche sich in dem Bilde selbst als die Grundbedeutung darstellt.

185) Plutarch. l. c. 59: *ὅπου δὲ ὁ Τυφὼν παρεμπίπτει τῶν ἐσχάτων ἁπτόμενος, ἐνταῦθα δοκοῦσαν ἐπισκυθρωπάζειν καὶ πεγθεῖν λεγομένην (τὴν Ἶσιν) καὶ λείψανα ἄττια καὶ σπαράγματα τοῦ Ὀσίριδος ἀναζητεῖν καὶ*

Empedokles den gesammten Prozess des Entstehens und Vergehens anschaut, genau ebenso der Aegyptische Theolog; auch er

„Streuet umher und erneuet den Gott und knüpfet von Neuem
„Wieder durch Liebe zusammen, soviel auflöste die Zwietracht."

Dieser Prozess, die Hervorbringung aller Wesen aus den vier Elementen durch Isis und wieder die Zerstörung derselben durch Typhon, war nach Plutarch auch in dem heiligen Sistrum verbildlicht; vier sich bewegende Stäbchen an dem Sistrum bedeuteten die vier Elemente, in deren Bewegung alles Werden, alle Veränderung in der Welt bestehe; dabei befanden sich Abbildungen der Isis und der Nephthys; jene bezeichnete die Hervorbringung, diese, die Gemahlin und Schwester des Typhon, bezeichnete die Zerstörung der Geschöpfe; und durch das Bild einer Katze war die auch dem Empedokles zugeschriebene Einschränkung der Veränderung und des Werdens auf das Gebiet unter dem Monde angedeutet. [186]

στολίζειν, ὑποδεχομένην τὰ φθειρόμενα καὶ ἀποκρύπτουσαν, ὥςπερ ἀναφαίνει πάλιν τὰ γινόμενα καὶ ἀνίησιν ἐξ ἑαυτῆς. οἱ μὲν γὰρ ἐν οὐρανῷ καὶ ἄστροις λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπορροαὶ τοῦ θεοῦ μένουσι, τὰ δὲ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα, γῇ καὶ θαλάττῃ καὶ φυτοῖς καὶ ζώοις, διαλεγόμενα καὶ φθειρόμενα καὶ θαπτόμενα, πολλάκις αὖθις ἐκλάμπει καὶ ἀναφαίνεται ταῖς γενέσεσι. κτλ. ἀπολλύμενον ὑπὸ τοῦ Τυφῶνος, πλὴν ὅσον ἡ Ἶσις ὑπολαμβάνουσα σώζει καὶ τρέφει καὶ συνίστησι. Aus diesem mit Platonismus vermischten Berichte lässt sich ohne Schwierigkeit die echt Aegyptische Ansicht entnehmen: alle Zerstörung durch Typhon, alle Hervorbringung durch Isis, aus den Gliedern des Osiris, den vier Elementen, und die Einschränkung des Werdens auf das Gebiet unter dem Monde, über welche in Anm. 186.

186) Plutarch. l. c. 63: *τοῦ δὲ σείστρου περιφεροῦς ἄνωθεν ὄντος ἡ ἀψὶς περιέχει τὰ σειόμενα τέτταρα. καὶ γὰρ ἡ γεννωμένη καὶ φθειρομένη μοῖρα τοῦ κόσμου περιέχεται μὲν ὑπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, κινεῖται δ' ἐν αὐτῇ πάντα καὶ μεταβάλλεται διὰ τῶν τεττάρων στοιχείων, πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος. τῇ δ' ἀψῖδι τοῦ σείστρου κατὰ κορυφὴν ἐντορεύουσιν αἴλουρον ἀνθρώπου πρόςωπον ἔχοντα· κάτω δὲ ὑπὸ τὰ σειόμενα, πῇ μὲν Ἴσιδος, πῇ δὲ Νέφθυος πρόςωπον, αἰνιττόμενοι τοῖς μὲν προςώποις γένεσιν καὶ τελευτήν (αὗται γὰρ εἰσι τῶν στοιχείων μεταβολαὶ καὶ κινήσεις), τῷ δ' αἰλούρῳ τὴν σελήνην, διὰ τὸ ποικίλον καὶ νυκτουργὸν καὶ γόνιμον τοῦ θηρίου. κτλ.* Hug, Ueber den Mythos S. 77. bemerkt hiezu: „Mehr oder weniger kommen die Sistren, die wir kennen, mit dieser Beschreibung überein." Es giebt jedoch auch Sistren mit drei Stäbchen, in denen die Stäbchen also eine andre Beziehung haben müssen, vielleicht auf die drei Jahreszeiten, in denen die Aegypter den Jahresprozess auffassten. Jedenfalls können diese kein Bedenken gegen die Ueberlieferung Plutarch's begründen. Was uns aber Plutarch hier darlegt über die *γένεσις* und *τελευτὴ* nach der Ansicht der Aegypter: *αὗται γάρ εἰσι τῶν στοιχείων μεταβολαὶ καὶ κινήσεις*, ganz übereinstimmend mit der Manethonischen Ueberlieferung in Anm. 90, und mit den Bildwerken, insbesondere mit dem Amun-Widder in Anm. 98, das ist vollständig auch die Lehre des Empedokles, welcher schreibt von den vier Elementen v. 136 sq.: *αὐτὰ γάρ ἐστί γε ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά*, und v. 122 sq.: *δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα διηνεκές, αἰὲν ὁμοῖα*, und welcher v. 140 sq. in Anm 55 auch die Isis und Nephthys hinzufügt. Zugleich ist die Einschränkung des Werdens auf das Gebiet unter dem Monde, hier und

Wesshalb in dieser Verbildlichung Nephthys an die Stelle des Typhon gesetzt ist, lässt sich leicht erklären: der fromme Sinn hat sich gescheut, den verhassten Gott in die enge Verbindung mit der hochheiligen Isis zu bringen. Nephthys bezeichnet dasselbe, wie Typhon, ohne die Beimischung des Abscheulichen in der Vorstellung. Sie bedeutet nach Plutarch den Tod und das Ende, und ist darum die Schwester und rechtmässige oder beständige Gemahlin Typhon's; denn mit der zerreissenden Macht Typhon's ist beständig der Tod verschwistert oder vermählt. Daher nannten die Aegypter, indem sie, wie weiterhin ausführlicher gezeigt werden wird, die Nilschöpfung als ein Abbild der Weltschöpfung, und dabei den Nil als Osiris auffassten, das Uebertreten des Stromes die Vermählung des Osiris mit Nephthys, d. h. mit dem Tode; und in der gleichen Bedeutung ist Nephthys auch in einer von Böckh herausgegebenen Athenischen Inschrift mit Osiris verbunden, als Hieroglyphe des Todes. Aus der Bedeutung „Tod" und „Ende" geht sie über in die der „äussersten Grenze," welche uns späterhin ebenfalls noch von Wichtigkeit erscheinen wird.[187] Nachdem wir so in der Aegyptischen Auffas-

---

l. c. 59 in Anm. 185 und l. c. 55., wo es von Typhon heisst: *μέχρι σελήνης ἀνατρέχει*, übereinstimmend mit Nikephoros in Anm. 161, ebenfalls Empedokleisch, nach Origen. Philosophum. 4: *ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μεστὸν εἶναι, καὶ μέχρι δὲ σελήνης τὰ κακὰ φοιτᾶν ἐκ τοῦ περὶ γῆν τόπου ταθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τοῦ ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου.*

187) Wer da weiss, wicviel in der Aegyptischen Forschung durch die Feststellung der Bedeutung auch nur Einer Hieroglyphe gewonnen wird, kann das Nachstehende über Nephthys nicht für überflüssig erachten, wonach sich als die Grundbedeutung derselben ergiebt: das „Ende", sowohl in dem Sinne des „Todes", als der „Grenze", des „Randes." Als Hieroglyphe des Todes, *τελευτή* im Gegensatze zu *γένεσις*, erscheint sie in dem Sistrum b. Plutarch. l. c. Damit stimmt auch l. c. 44: *Νέφθυς γάρ ἐστι τὸ ὑπὸ γὴν καὶ ἀφανές, Ἶσις δὲ τὸ ὑπὲρ τὴν γῆν καὶ φανερόν*, insofern das Entstehen ein Ans-Licht-treten, das Vergehen ein Verschwinden ist. Vgl. l. c. 59. in Anm. 185 und Emped. carm. reliq. v. 342 in Anm. 58. Hieroglyphe des Todes ist Nephthys offenbar auch in der Verbindung mit Osiris b. Boeckh Corp. inscr. Graec. Nr. 523, wo vorgeschrieben wird zu opfern *Βοηδρομιῶνος ιγ' Νέφθυϊ καὶ Ὀσίριδι ἀλεκτρύονα*, da das Opfer die Beziehung auf den Tod klar ausspricht; denn auch Sokrates befiehlt bei seinem Sterben einen Hahn zu opfern, b. Plat. Phaed. p. 118, A., wol in Hindeutung auf die Errettung aus dem Tode und das Erwachen an einem neuen Morgen, nach der Erklärung Heindorf's und Anderer; ein solches Opfer passt vollkommen für den mit Nephthys verbundenen Osiris. Beide Bedeutungen von Ende, Tod und äusserste Grenze, vereinigt erblickt Plutarch in der Vermählung der Nephthys mit Osiris als dem Nil, l. c. 38: *ὅταν δὲ ὑπερβαλὼν καὶ πλεονάσας ὁ Νεῖλος, ἐπέκεινα πλησιάσῃ τοῖς ἐσχατεύουσι, τοῦτο μίξιν Ὀσίριδος πρὸς Νέφθυν καλοῦσιν*, indem die Aegypter das Austreten des Stromes und sein Zerrissenwerden in die vielen Kanäle als den Tod des Nil-Osiris anschauten, sowie auch die Syrer, nach Lucian. de dea Syria 8., den Tod des Adonis in dem Anschwellen des gleichbenannten Flusses, der sich dann blutröthlich färbte, verbildlichten. S. Plu-

sung des Entstehens und Vergehens dieselben beiden bewegenden Mächte, wie in der Empedokleischen, aufgefunden haben, wollen wir jetzt den Empedokleischen Neikos und den Aegyptischen Typhon, die Empedokleische Aphrodite und die Aegyptische Isis noch genauer mit einander vergleichen, alles Wesentliche zusammenstellend, was uns über diese und jene überliefert wird, und dabei die Wiederholung des bereits Dargelegten nicht scheuend, damit durch die Vereinigung aller Beweise gerade das Entscheidendste in unserer Untersuchung auch zur vollsten Gewissheit und Klarheit erhoben werde.

Die Grundbedeutung des Empedokleischen Neikos ist, schon dem Namen nach, der Streit; Empedokles nennt ihn „den verderblichen Streit," auch „die blutige Zwietracht."[188] Gerade so erscheint Typhon, als Gott des Streites, Ares, schon in der angeführten Ueberlieferung Herodots, in den Hieroglyphen, ferner in der Syrischen Darstellung des Osirismysteriums, und dazu kommt die Bekräftigung durch die sich an die Aegyptische Anschauung anschliessende Astrologie, namentlich auch der unechten Manethonischen Apotelesmaten, in welcher der Planet Ares, wie bereits Schwartze darthut, „das Grundprinzip alles Uebels, der eigentliche böse Feind, der Typhon war."[189] Dann aber beweisen Neikos und Typhon ihre Einerleiheit auch durch die That: Neikos zerreisst den Leib der

---

tarch, l. c. 32. in Anm. 229, und vgl. Anm. 224 f. Die Bedeutung äusserste Grenze hebt Plutarch an der Nephthys hervor l. c. 59: *τὸν Τυφῶνα τῇ Νέφθυϊ συνοικεῖν φησιν ὁ μῦθος, τὸν δὲ Ὄσιριν κρύφα συγγενέσθαι* (denn eigentlich ist er mit Isis vermählt und verschwistert, wie Typhon mit Nephthys, und seine Vermischung mit Nephthys eine unrechtmässige)· *τὰ γὰρ ἔσχατα μέρη τῆς ὕλης, ἃ Νέφθυν καὶ Τελευτὴν καλοῦσιν, ἡ φθαρτικὴ μάλιστα κατέχει δύναμις.* Und l. c. 38: *Νέφθυν δὲ καλοῦσι τῆς γῆς τὰ ἔσχατα καὶ παρόρια καὶ ψαύοντα τῆς θαλάττης. διὸ καὶ Τελευταίην ἐπονομάζουσι τὴν Νέφθυν, καὶ Τυφῶνι δὲ συνοικεῖν λέγουσιν.* Dagegen heisst es nun l. c. 12: *Νέφθυν, ἣν καὶ Τελευτὴν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ καὶ Νίκην ὀνομάζουσιν.* Die Bedeutung *Νίκη* lässt sich leicht als eine aus *Τελευτὴ* abgeleitete begreifen; aber wie sie *Ἀφροδίτη*, die ja gleich mit Isis und *γένεσις* l. c. 63. u. 52. in Anm. 186 u. 180, und also ihr gerades Gegentheil ist, bedeuten soll, ist unerklärlich. Vermuthlich beruht dies auf blossem Missverstehen der Verbindung der Nephthys mit Osiris, indem man die Nephthys hiebei nicht als Hieroglyphe des Todes verstand, sondern sie für des Osiris wirkliche Gemahlin nahm, als welche man die Aphrodite kannte; oder wie Röth vermuthet B. I. Note 187: „dass die Griechen die Nephthys auch mit der Aphrodite vergleichen, hat wol keinen andern Grund, als den, dass sie mit dem Kriegsgotte vermählt ist, nämlich mit ihrem Bruder Ombte-Seth-Typhon; denn Typhon hat sich oben (in Note 185) als identisch mit Ares ausgewiesen. In den bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Denkmälern lässt sich keine Spur einer solchen Bedeutung auffinden."

188) S. Plutarch. de Is. et Osir. 48. in Anm. 193.

189) S. Schwartze Das alte Aegypten Th. I. Abth. I. Einleit. S. 60. u.

Gottheit, und das Gleiche thut Typhon; Neikos zerreisst auch alle einzelnen Geschöpfe und überliefert sie so dem Tode, und das Gleiche thut Typhon, welcher von Plutarch [190] auch ausdrücklich als „die zerstörende Macht" erklärt wird, und eben desshalb in der Vorstellung der Aegypter der beständige Gemahl der Nephthys ist. Die Bedeutung der trennenden und dadurch vernichtenden Macht bewährt Typhon auch bei den verschiedenen exoterischen Anschauungen des Osiris-Mysteriums: so bei der wichtigsten unter diesen, der Verbildlichung im Nil, indem er den Nil-Osiris durch Kanäle zerreisst und als Meer ihn aufnimmt „und zerstreut;" [191] so bei der Verbildlichung im Monde, indem er den Mond-Osiris in die vierzehn Tage der Abnahme als Stücke zertheilt; [192] u. s. f. Ueber den Neikos und die Aphrodite des Empedokles macht Aristoteles die wichtige Bemerkung: da in der Natur nicht blos das Gute, Ordnung und Trefflichkeit wahrgenommen werde, sondern auch das Gegentheil, Unordnung und Hässlichkeit, so habe Empedokles die Liebe und den Streit als Urheber dieses Entgegengesetzten aufgestellt; denn wenn man seine Worte nach ihrem eigentlichen Sinne nehme, finde man, dass die Liebe ihm Urheberin alles Guten, der Streit aber Urheber alles Schlechten sei. [193] Und diese Bemerkung des Aristoteles wird durch die Ueberlieferung bekräftigt, dass Manes, der bekannte Vertheidiger des Zoroastrischen Dualismus des Guten

---

70 f. Von den dort gesammelten Belägen hier nur Pseudo-Manethon. Apotelesm. I, 139 sq.

Ἄρες, Ἄρες κακόεργε καὶ ἀνδράσι καὶ μακάρεσσι
καὶ πόλεσιν καὶ ναυσὶ καὶ ἠέρι καὶ πελάγεσσι
καὶ καρποῖς γαίης καὶ εὐρείθροις ποταμοῖσιν,
κτλ.

190) Plutarch. de Is. et Osir. 59. in Anm. 187: *ἡ φθαρτικὴ δύναμις.* Aus diesem Begriffe konnte Typhon sich selbst in der Sonne, der versengenden und zerstörenden, darstellen, nach Plutarch. l. c. 52. Vgl. l. c. 41. u. 33. in Anm. 200.

191) S. Plutarch. de Is. et Osir. 32. in Anm. 229, wo es heisst: *Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται.*

192) S. Plutarch. l. c. 42. in Anm. 233: *τὸν δ' εἰς δεκατέσσαρα μέρη τοῦ Ὀσίριδος διασπασμὸν αἰνίττονται πρὸς τὰς ἡμέρας, ἐν αἷς φθίνει μετὰ πανσέληνον ἄχρι νουμηνίας τὸ ἄστρον.*

193) Aristot. Metaph. A, 4: *ἐπεὶ δὲ καὶ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλόν, ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κατὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων· εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος, τῶν κακῶν· κτλ.* Dazu Plutarch. l. c. 48: *Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὴν μὲν ἀγαθουργὸν ἀρχὴν φιλότητα καὶ φιλίαν, πολλάκις δὲ ἁρμονίαν καλεῖ θεμερῶπιν, τὴν δὲ χείρονα νεῖκος οὐλόμενον καὶ δῆριν αἱματόεσσαν.*

und Bösen, die Empedokleische Weltansicht wegen ihres Gegensatzes Aphrodite und Neikos besonders geschätzt habe. [194] Genau dasselbe bemerkt Plutarch über die beiden Aegyptischen Mächte: Typhon sei Urheber alles Unmässigen und Unordentlichen in der Natur, Isis Urheberin alles Wohleingerichteten und Guten; und wirklich finden wir, dass die Aegypter Typhon's Macht in allem Schädlichen, Verderblichen und Widrigen in der Natur walten sahen, so dass sich in ihm der Stiefbruder Ahriman's nicht verkennen lässt. [195] Insbesondere ist Neikos im Gegensatze zur Aphrodite, welche die Welt und alle Geschöpfe durch harmonische Verbindung der Elemente bildet, und von Empedokles „Harmonia hehren Anblicks" genannt wird, [196] Urheber alles Missstimmigen, Disharmonischen. Gerade so erscheint Typhon in der heiligen Sage zu Koptos, welche Plutarch berichtet; so erscheint er auch noch in der Hellenischen Mythe, welche ihn aus Aegypten aufgenommen, und zwar bei Pindar, der selbst eine unmittelbare Beziehung zum Aegyptischen Amun hatte, als Feind der Harmonie; [197] und darum verbildlichten die Aegypter, nach der Ueberlieferung, den Typhon durch den Esel, wegen des widrigen Geschreies dieses Thieres, und in

---

194) Cedren. Chron. T. I. p. 259. D. u. Suid. v. *Μάνης: τὴν Ἐμπεδοκλέους ἠγάπησεν αἵρεσιν, δύο ἀρχὰς λέγοντος ἀντικειμένας, νεῖκος καὶ φιλίαν.* Vgl. Karsten Emped. p. 358.

195) Plutarch. l. c. 64: *συνελόντι δ' εἰπεῖν, οὔτε ὕδωρ οὔτε ἥλιον οὔτε γῆν οὔτε οὐρανὸν Ὄσιριν ἢ Ἶσιν ὀρθῶς ἔχει νομίζειν, οὔτε πῦρ Τυφῶνα πάλιν οὔτ' αὐχμὸν οὐδὲ θάλατταν, ἀλλ' ἁπλῶς ὅσον ἐστὶν ἐν τούτοις ἄμετρον καὶ ἄτακτον ὑπερβολαῖς ἢ ἐνδείαις, Τυφῶνι προσνέμοντες, τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ ἀγαθὸν καὶ ὠφέλιμον ὡς Ἴσιδος μὲν ἔργον, εἰκόνα δὲ καὶ μίμημα καὶ λόγον Ὀσίριδος σεβόμενοι καὶ τιμῶντες, οὐκ ἂν ἁμαρτάνοιμεν.* Selbst die Auffassung der Gebilde der Isis als *μίμημα* der höchsten Gottheit, ist ganz Empedokleisch; genau so thut die Empedokleische Aphrodite. Id. l. c. 45: *οὐ γὰρ αὐχμόν, οὐδ' ἄνεμον, οὐδὲ θάλατταν, οὐδὲ σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει μόριον, τοῦ Τυφῶνός ἐστιν.* Vgl. Herodot. III, 5. II, 121.

196) Plutarch. l. c. 48. in Anm. 193. Dazu Emped. carm. reliq. v. 59. 153. 157. 214. und den Gegensatz v. 130. u. 232 sq.

197) Plutarch. l. c, 55: *τὸν Ἑρμῆν μυθολογοῦσιν ἐξελόντα τοῦ Τυφῶνος τὰ νεῦρα, χορδαῖς χρήσασθαι, διδάσκοντες ὡς τὸ πᾶν ὁ λόγος διαρμοσάμενος σύμφωνον ἐξ ἀφώνων μερῶν ἐποίησε, καὶ τὴν φθαρτικὴν οὐκ ἀπώλεσεν, ἀλλ' ἀνεπλήρωσε δύναμιν* Vgl. Hug Ueber den Mythos S. 232. Dass die That hier dem Hermes, statt der Isis, zugeschrieben wird, ist kein Widerspruch; dieser Hermes ist der Isis unzertrennlicher Begleiter; s. Jablonski Panth. Aegypt. t. III, p. 11 sq. Hierzu Pind. Pyth.I, 13 sq. ed. Boeckh.:

ὅσσα δὲ μὴ πεφίληκε Ζεύς, ἀτύζεται βοάν
Πιερίδων αἴοντα, γᾶν τε καὶ πόντον κατ' ἀμαιμάκετον,
ὅς τ' ἐν αἰνᾷ Ταρτάρῳ κεῖται, θεῶν πολέμιος,
Τυφὼς ἑκατονταπάρανος.

Schol. *ἀποστρέφεται, φησί, καὶ ὁ Τυφὼν οὗτος τὴν μουσικήν.* Ueber Pindars Beziehung zu Amun oben in Anm. 151. Nonn. Dionys. I, 520.: *ἁρμονίης ἤκουε καὶ οὐ γίνωσκε Τυφωεύς.*

dem Bilde des Esels haben wir den Typhon auch unter den Hieroglyphen vor uns.[198] Ferner sahen den Neikos Manche vornehmlich wirksam in der auflösenden und dadurch zerstörenden Kraft des Feuers.[199] Gerade so wurde Typhons Macht von den Aegyptern vornehmlich in dem zerstörenden Feuer erblickt und namentlich in den verheerenden Gluthwinden.[200] Dazu wissen wir, dass die Aegypter dem Typhon Eselsopfer zur Abwendung darbrachten.[201] Nun vernehmen wir, was der Geschichtschreiber Timaios, ein geborener Sikeler, berichtet: als die Vaterstadt des Empedokles einst von verheerenden Südwinden heimgesucht wurde und die Früchte verdarben, so liess Empedokles Esel schlachten und die Häute derselben auf den Anhöhen der Stadt aushängen.[202] Aus dieser Er-

198) Plutarch. l. c. 30.: *Βουσιρῖται δὲ καὶ Λυκοπολῖται σάλπιγξιν οὐ χρῶνται τὸ παράπαν, ὡς ὄνῳ φθεγγομέναις ἐμφερές. καὶ ὅλως τὸν ὄνον οὐ καθαρόν, ἀλλὰ δαιμονικὸν ἡγοῦνται ζῷον εἶναι διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον (τὸν Τυφῶνα) ὁμοιότητα.* Vgl. l. c. 31. u. 50. Aelian. H. A. X, 28.: *σάλπιγγος ἦχον βδελύττονται Βουσιρῖται καὶ Ἄβυδος ἡ Αἰγυπτία καὶ Λύκων πόλις, καὶ λέγουσι τὴν αἰτίαν, ἐπεί πως ἔοικεν ὄνῳ βρωμωμένῳ· ἀλλὰ καὶ ὅσοι περὶ τὴν θρησκείαν ἔχουσι τὴν τοῦ Σαράπιδος, μισοῦσι τὸν ὄνον.* Dazu die Bestätigung durch die Hieroglyphik, b. Bunsen B. I. S. 654, Dingbilder Nr. 174.: „Bild: Esel; Aussprache und Bedeutung: Set, Typhon." Champoll. Dict. Égypt. p. 123, Nr. 99.: caractère symbolique, un âne accroupi, représente l'idée du dieu Séth, Typhon. Movers, Die Phönizier B. I. S. 297.: „Ohne Zweifel ist so der goldene Eselskopf zur Anbetung im Allerheiligsten des Tempels (Joseph. c. Apion. II, 7. 9. Tacit. Hist. V, 4. Petron. fragm. 34.) aus einem Typhöum in Aegypten entlehnt; denn so wurde Typhon dargestellt. Eine Abbildung dieser Art findet sich bei Hirt, Darstellungen der Kunst bei den Aegyptern in d. Abhandl. d. Berl. Akad. Jahrg. 1821. Tab. VIII. Fig. 61, wo Typhon mit dem Eselskopf von Horus, der ihn bei den langen Ohren fasst, mit einem Stocke geschlageu wird (vgl. Herodot. II, 60. 132.)." Und auch ihm S. 524 f. erweist sich Typhon aus der Ueberlieferung als „Feind aller Ordnung, Harmonie und Einheit im Weltorganismus." Hug, Ueber den Mythos S. 233, bemerkt über das Sprichwort der Alten: *ὄνος πρὸς λύραν*: „Sollte das Sprichwort nicht aus dem Lande gekommen sein, wo das Sinnbild Typhon's mit dem Sinnbilde der Harmonie vielfältig in Gegensatz gebracht wurde?"

199) Plutarch. de primo frig. 16.: *καὶ ὅλως τὸ μὲν πῦρ διαστατικόν ἐστι καὶ διαιρετικόν, τὸ δὲ ὕδωρ κολλητικὸν καὶ σχετικόν, τῇ ὑγρότητι συνέχον καὶ πῆττον· ἢ καὶ παρέσχεν Ἐμπεδοκλῆς ὑπόνοιαν, ὡς τὸ μὲν πῦρ νεῖκος οὐλόμενον, σχεδύνην (?) δὲ φιλότητα τὸ ὑγρὸν ἑκάστοτε προσαγορεύων.* Dazu Emped. carm. reliq. v. 208.: *ἄλφιτον ὕδατι κολλήσας.* Diese Auffassung ist unzweifelhaft unrichtig, zeigt aber, wie nahe es auch bei Empedokles lag, die beiden Mächte für Eines zu nehmen mit dem, worin sie sich wirksam erweisen, was bei den Aegyptern beständig geschieht.

200) Plutarch. de Is. et Osir. 33.: *Τυφῶνα δὲ πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι.* Speciatim autem, bemerkt Fr. Sam. v. Schmidt de sacerd. et sacrif. Aegypt. p. 314, isti numini venti ignei pestiferique tribuebantur. Vgl. Schwartze Th. I. Abth. I. Einleit. S. 70.

201) S. Fr. Sam. v. Schmidt de sacerd. et sacrif. Aegypt. p. 283 sq. de asinorum Typhoni dicatorum Aegyptiisque invisorum sacrificiis. Plutarch. l. c. 30.

202) Diog. L. VIII, 60.: *φησὶ δὲ καὶ Τίμαιος ἐν τῇ ὀκτωκαιδεκάτῃ, κατὰ πολλοὺς τρόπους τεθαυμάσθαι τὸν ἄνδρα. καὶ γὰρ ἔτησίων ποτὲ*

zählung, in Verbindung mit einer anderen Stelle, hat Karsten die Vorstellung gebildet: Empedokles habe eine Gebirgsschlucht, durch welche die Südwinde hereindrangen, mit ausgespannten Eselhäuten versperrt; der Erklärer ist aber so unvorsichtig gewesen, nicht einmal einen Blick auf die Oertlichkeit des alten Agrigent zu werfen, welches gerade nach Süden hin weit geöffnet da lag, so dass eine solche Absperrung jener Winde, wenn sie überhaupt denkbar ist, hier ganz unmöglich war. Es ist nicht anders anzunehmen, als dass Empedokles eben dem Typhon, seinem Neikos, ein Aegyptisches Eselopfer dargebracht hat. Endlich hat der Neikos in der Anschauung des Empedokles auch denselben Wohnsitz, wie Typhon in der Anschauung der Aegypter. Empedokles versetzte nämlich in poetischer Vorstellung, nach dem urkundlichen Zeugnisse der Bruchstücke, den Neikos an die äusserste Grenze der zur Einheit verbundenen Welt; denn indem er die Elemente sich zur Bildung der Welt vereinigen lässt, sagt er: [203]

σφοδρῶς πνευσάντων, ὡς τοὺς καρποὺς λυμῆναι, κελεύσας ὄνους ἐκδαρῆναι καὶ ἀσκοὺς ποιῆσαι, πρὸς τοὺς λόφους καὶ τὰς ἀκρωρείας διέτεινε πρὸς τὸ συλλαβεῖν τὸ πνεῦμα· λήξαντος δὲ, Κωλυσανέμαν κληθῆναι. Um diesen Beinamen zu erhalten, reichte schon hin, was Empedokles v. 426 sq. schreibt, und so heisst es auch b. Hesych. v. *Κωλυσανέμας: ὁ Ἐμπεδοκλῆς οὕτω καλεῖται ὡς ὑπισχνούμενος ἐφέξειν τοὺς ἀνέμους.* Ein blosser unglücklicher Versuch, die That des Empedokles natürlich zu erklären, ist offenbar der Bericht b. Plutarch de curios. l.: *ὁ δὲ φυσικὸς Ἐμπεδοκλῆς ὄρους τινὰ διασφάγα βαρὺν καὶ νοσώδη κατὰ τῶν πεδίων τὸν νότον ἐμπνέουσαν ἐμφράξας, λοιμὸν ἔδοξεν ἐκκλεῖσαι τῆς χώρας*, wozu Karsten Emped. p. 20 sq. bemerkt: qua autem ratione ille montis scissuram obstruxerit, Plutarchus non dicit. in hoc ergo Timaeo credere licet Empedoclem expassis pellibus asininis hiatum intersepsisse! In Bezug auf diese Eselopferung ist, in Verbindung mit dem in Anm. 198 Dargelegten, Folgendes beachtenswerth: Aelian. H. A. X, 28.: *λέγουσι δὲ οἱ Πυθαγόρειοι, ὡς λόγος, ὑπὲρ τοῦ ὄνου καὶ ἐκεῖνα· μόνον τοῦτον τῶν ζώων μὴ γεγονέναι κατὰ ἁρμονίαν· ταύτη τοι καὶ πρὸς τὸν ἦχον τὸν τῆς λύρας εἶναι κωφότατον· ἤδη δὲ αὐτόν τινες καὶ τῷ Τυφῶνι προσφιλῆ γεγονέναι φασί.* Da Empedokles von den Alten beständig als Pythagoräer angesehen wurde, so kann man hiebei, nach dem was vorliegt, schwerlich an einen Anderen eher denken, als an ihn. Empedokles steht mit der Eselopferung im Widerspruche gegen sein oben in Anm. 24 f. angeführtes Verbot der Thierschlachtung; aber mit diesem Widerspruche befindet er sich im besten Einklange mit den Aegyptern, welche, ausserordentliche Fälle ausgenommen, eben auch nur Typhonische Thiere opferten, wie Fr. Sam. v. Schmidt l. c. p. 254 sq. aus Plutarch. l. c. 31. u. A. darthut.

203) Emped. carm. reliq. v. 58 sq. (175):

τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἑσχατον ἵσταιο Νεῖκος.

Und v. 172 sq. (176 sq.) b. Panzerbieter S. 31.:

πολλὰ δ' ἀμιχθ' ἔστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἄμ' ἁμφὶς
ἑστοπὰν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου.

Heinr. Ritter, Die philos. Lehre d. Empedokles S. 440.: „Hier mochte er sich den Hass als die Grenzen des Alls bewahrend denken."

„Wie die Verbindung geschah, da entwich an die Grenze der Streit hin;“

und in einer anderen Stelle:

„Vieles jedoch auch blieb ungemischt noch neben Gemischtem,
„Was noch schwebend der Streit festhielt; denn er ist nicht auf Einmal
„Ringsum völlig gewichen zur äussersten Grenze des Kreises.“

Eben da, an der äussersten Grenze des Kreises, ist auch Typhon's Wohnsitz, nach der Vorstellung der Aegypter, wie Plutarch meldet, bemerkend, dass die Aegypter dies auch durch die Vermählung Typhons mit Nephthys ausdrücken, welche das Ende, d. i. den Tod, und zugleich die äusserste Grenze bedeutet.[204]

Vergleichen wir jetzt die Empedokleische Aphrodite und die Aegyptische Isis mit einander. Der Begriff der ersteren kann kaum zu hoch und zu weit gefasst werden. Empedokles selber sagt von ihr:[205]

„Diese betracht' im Geist, und sitze nicht Staunen im Auge!
„Welche die Sterblichen wol sich selbst inwohnend erkennen,
„Durch die sie freundlich gesinnt, und gemeinsame Werke betreiben,
„Wonnegefühl sie benennend und Aphrodite mit Namen,
„Sie kennt, wie sie das All umschlingt, von den sterblichen Menschen
„Keiner annoch.“

Einen ebenso hohen und weiten Begriff eröffnet uns Isis schon gleich durch die berühmte Aufschrift zu Sais, in welcher sie sagt: „Ich bin Alles, was war und ist und sein wird, und meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgehoben.“[206] Ja die letzten der an-

---

204) Plutarch. l. c. 59.: *ὅπου δὲ ὁ Τυφὼν παρεμπίπτει τῶν ἐσχάτων ἁπτόμενος, κτλ.* und l. c. 38. in Anm. 187. Dem widerspricht nicht, dass Typhon auch in den Serbonischen Sümpfen wohnte, in der Wüste, und überall, wo Tod und Verderben.

205) l. c. v. 108 sq. (81 sq.) b. Panzerbieter S. 10.:

τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς·
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις,
τῇ τε φίλα φρονέουσ' ἰδ' ὁμοῖα ἔργα τελοῦσι,
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην·
τὴν οὔτις μεθ' ὅλοισιν ἑλισσομένην δεδάηκε
θνητὸς ἀνήρ.

In v. 112 hat Panzerbieter aus dem verderbten *μετ' ὄσσοισιν* ganz treffend *μεθ' ὅλοισιν* hergestellt und bekräftigt durch Aristot. Phys. VIII, 1.: *ὅτι ἔστι τι, ὃ συνάγει τοὺς ἀνθρώπους, ἡ φιλία, καὶ φεύγουσιν οἱ ἐχθροὶ ἀλλήλους· τοῦτο γὰρ ὑποτίθεται καὶ ἐν τῷ ὅλῳ εἶναι.*

206) Plutarch. l. c. 9.: *τὸ δ' ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν καὶ Ἶσιν νομίζουσιν, ἔδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην· Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον· καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.* Procl.

geführten Empedokleischen Worte klingen fast, wie eine Uebersetzung dieser Aufschrift; denn das kann die Saitische Göttin offenbar nicht ausgesprochen haben, dass sie dem Stoffe oder den Bestandtheilen nach Alles sei; diese stammen ja von der höchsten Gottheit, von Osiris; sondern, dass „durch sie" Alles sei und sie in Allem walte, wie die Empedokleische Aphrodite, die nach Empedokles zugleich ebenso, wie Isis, mit einem Schleier für die Sterblichen verhüllt ist, den noch Niemand aufgehoben. Betrachten wir die Empedokleische Göttin genauer zunächst von dem Standpunkte der mythisch-religiösen Anschauung der Hellenen, so wird Keinem entgehen, dass Empedokles sie durch den Namen Aphrodite nur ihrer Grundbedeutung nach darstellt, als Göttin der Liebe, dass ihr Begriff aber ziemlich den halben Himmel der Hellenischen Gottheiten umfasst. Sie ist verschwistert und vermählt mit der höchsten Gottheit, dem Urwesen aller Dinge; sie ist die Hervorbringerin oder Mutter aller Geschöpfe, auch die Mutter der Götter; sie fördert alle Geburten an's Licht; sie erschafft die Pflanzen, die ganze Fruchtbarkeit in der Natur; sie ist, wie wir soeben von Empedokles vernommen, auch die Urheberin der geselligen Vereinigung der Menschen; sie ist, wie wir weiterhin sehen werden, auch die Vorsteherin der Zauberei; und so vereinigt die Empedokleische Aphrodite in ihrem Begriffe die Hera, Kybele, Artemis Eileithyia, Demeter, Thesmophoros, Hekate, andere zu übergehen. Ganz ebenso verhält es sich mit der Aegyptischen Isis; sie ist nach Plutarch „die mit unzähligen Namen Benannte", und ihr Begriff, nach Simplicius, wie der Begriff ihrer Syrischen Schwester, eine wahre Götterwohnung, die Eigenschaften vieler Gottheiten umfassend.[207] Daraus ist sehr begreiflich, dass die Alten die Isis durch

---

in Plat Tim. p. 30.: *Αἰγύπτιοι ἱστοροῦσιν, ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο· Τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα, ἐγὼ εἰμι· τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν. ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον, ἥλιος ἐγένετο,* und dieser *ἥλιος* ist zugleich Horos d. i. die sichtbare Welt, worüber in Anm. 216. Ueber die Einerleiheit der Saitischen Göttin mit Isis Anm. 212. Mit der angeführten Inschrift übereinstimmend heisst die Neith-Isis auch in der Hieroglyphik Tamun, d. i. das in Anm. 86 erklärte Amun mit dem weiblichen Artikel: „die Verborgene, Unsichtbare, mit Sinnen nicht Wahrnehmbare," nach Röth B. I. S. 135 u. Note 93.

207) Plutarch. l. c. 53.: *ὑπὸ δὲ τῶν πολλῶν μυριώνυμος κέκληται.* Simplic. in Aristot. Phys. IV, fol. 150, a.: *τὴν Συρίαν Ἀτεργάτην τόπον θεῶν καλοῦσι καὶ τὴν Ἶσιν οἱ Αἰγύπτιοι, ὡς πολλῶν θεῶν ἰδιότητας περιεχούσας.* Dies hebt auch schon Movers B. I. S. 150 hervor: „Die Syrische Göttin Astaroth vereinigt in sich die Ideen aller übrigen weiblichen Göttinnen," und er weist dabei auf Lucian. de Syria dea 32.: *ἡ δὲ Ἥρη σκοπέοντί τοι πολυειδέα μορφὴν ἐκφανέει· καὶ τὰ μὲν ξύμπαντα ἀτρεκέει λόγῳ Ἥρη ἐστί· ἔχει δέ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληναίης*

keine ihrer Gottheiten erschöpfend zu übersetzen vermochten. „Dieselbe," sagt Diodor,[208] „nennen die Einen Isis, die Anderen Demeter, die Anderen Thesmophoros, die Anderen Selene, die Anderen Hera, die Anderen mit allen diesen Namen." Die zuletzt Erwähnten waren noch am besten unterrichtet, obwohl auch sie gerade die Grundbedeutung der Isis nicht kannten. Am häufigsten wurde sie von den Alten, selbst von Herodot, als Demeter aufgefasst, nicht unrichtig, wie auch Empedokles seine Aphrodite in einer Stelle ausdrücklich als Demeter bezeichnet, aber beschränkt; denn mit Recht hob Eudoxos aus seiner genaueren Kenntniss gegen diese Auffassung hervor, dass Isis Göttin der Liebe sei, Demeter aber nicht.[209] Weil der Begriff der Isis ein in sich so reicher ist, so konnte er auch von den Aegyptern selber nicht in Einer bestimmten Anschauung ausgeprägt und erschöpft werden, sondern wurde von ihnen in verschiedenen Formen entwickelt, von denen die eine dieses, die andere jenes Hauptmoment herausstellte. Denn es ist nicht zu bezweifeln, was ja auch die angeführte Ueberlieferung, sie werde mit unzähligen Namen benannt, bezeugt, dass die verschiedenen Hauptgöttinnen der Aegypter die Eine Isis sind, nur in verschiedenen Formen und mit verschiedenen Symbolen, welche ein bestimmtes Moment aus dem Begriffe der Isis besonders hervorheben, während ihnen allen das Hauptsymbol der Isis gemeinsam ist, das Bild der Kuh; denn unter diesem verehrten die Aegypter die Isis, wie unter dem Bilde des Apis den Osiris.[210] Sie ist

---

καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων, und ebenso, sagt Movers, verhalte es sich mit der Isis, welche ebenfalls zugleich die Bubastis sei und die Athor und die Neith.

208) Diod. Sic. I, 25.: καθόλου δὲ πολλή τίς ἐστι διαφωνία περὶ τούτων τῶν θεῶν (Isis und Osiris). τὴν αὐτὴν γὰρ οἱ μὲν Ἶσιν, οἱ δὲ Δήμητραν, οἱ δὲ Θεσμοφόρον, οἱ δὲ Σελήνην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ πάσαις ταῖς προσηγορίαις ὀνομάζουσι. Dazu Apulej. Metam. XI, init.: Regina coeli, sive tu Ceres alma frugum parens, etc. seu tu coelestis Venus, etc. seu Phoebi soror, quae partu foetarum medelis lenientibus recreato, populos tantos educasti, etc. seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina, etc.

209) Herodot. II, 59 : Ἶσις δέ ἐστι κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ. Diod. Sic. I, 13.: τὴν δὲ Ἶσιν ἔγγιστά πως Δήμητραν. Vgl. Apollod. II, 1, 3. u. A. Ueber die Empedokleische Aphrodite Plutarch. Amator. 12.: Ζείδωρον γὰρ αὐτὴν Ἐμπεδοκλῆς (ὠνόμασεν) welches Ζείδωρος bei Homer und Hesiod ausschliessliches Beiwort der Mutter Erde. Der Widerspruch des Eudoxos gegen die Auffassung der Isis als Demeter b. Plutarch. de Is. et Osir. 64. in Anm. 180.

210) Plutarch. l. c. 39.: βοῦν γὰρ Ἴσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσιν, wo γῆν sich auf die bestimmte Verbildlichung des Osiris-Mysteriums in der Nilschöpfung bezieht, in welcher Osiris als Nil, Isis als Erde oder richtiger als das Aegyptische Land vorgestellt wird. Vgl. dazu Herodot. II, 132. mit Bähr's Anmerkung. Herodot. II, 41.: τὰς δὲ θηλέας (βοῦς) οὐ σφι ἔξεστι θύειν, ἀλλὰ ἱραί εἰσι τῆς Ἴσιος. τὸ γὰρ τῆς Ἴσιος ἄγαλμα ἐὸν γυναικήϊον,

namentlich, das ist sonnenklar, Eines mit Hathor, der Aegyptischen Aphrodite, deren Kultus am meisten durch ganz Aegypten herrschte; diese Einerleiheit bezeugt Plutarch ausdrücklich, und bestätigen die Bildwerke und die Hieroglyphen.[211] Sie ist ebenso Eines mit der Saitischen Neith; auch dies bezeugt Plutarch ausdrücklich, und bestätigen gleichfalls die Bildwerke und die Hieroglyphen.[212] Die Hellenen nahmen die Neith für ihre Athene. Ferner ist Isis auch Eines mit der Bubastis in der gleichnamigen Stadt; dies beweist eine alte Inschrift, welche Diodor anführt,

---

βουκερών ἐστι, κατάπερ Ἕλληνες τὴν Ἰοῦν γράφουσι· καὶ τὰς βοῦς τὰς θηλέας Αἰγύπτιοι πάντες ὁμοίως σέβονται προβάτων πάντων μάλιστα μακρῷ. τῶν εἵνεκα οὔτ' ἀνὴρ Αἰγύπτιος οὔτε γυνὴ ἄνδρα Ἕλληνα φιλήσειε ἂν τῷ στόματι, κτλ. Diod Sic. I, 11.: die Isis werde mit Hörnern abgebildet, *ἀπὸ τῆς καθιερωμένης αὐτῇ βοὸς παρ' Αἰγυπτίοις.* Ovid. Metam. V, 330.: niveâ Saturnia (d. i. Isis) vaccâ (latuit). Vgl. Ovid. l. c. I, 728 sq. Apollod. II, 1, 3 u. A. Im Gegensatze zu dieser Kuh ist der Apis das heilige Bild des Osiris nach Anm. 222, dessen schwarze Farbe in Anm. 216 erklärt wird.

211) Plutarch. l. c. 56. in Anm. 180. Dazu Strab. XVII, 1, 22. p. 803.: *οἱ δὲ Μωσεμφῖται τὴν Ἀφροδίτην τιμῶσι, καὶ τρέφεται ἡδίεια βοῦς ἱερά, καθάπερ ἐν Μέμφει ὁ Ἆπις.* Id. XVII, 1, 35. p. 809.: *εἶθ' ὁ Ἀφροδιτοπολίτης νομὸς καὶ ἡ ὁμώνυμος πόλις ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, ἐν ᾗ λευκὴ βοῦς ἱερὰ τρέφεται.* Vgl. Ovid. Metam. V, 530. in Anm. 210. Aelian. Hist. XI, 27. Die Bestätigung durch die Bildwerke und Hieroglyphen s. b. Bunsen B I. S. 490 f. „Isis gleich Hathor," und vgl. S. 470 f. Champoll. Panth Egypt. pl. 17. 18. 18 A.

212) Plutarch. l. c. 9.: *τὸ δ' ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν καὶ Ἶσιν νομίζουσιν, ἔδος κτλ.* in Anm. 206. Id. l. c. 62.: *τὴν μὲν γὰρ Ἶσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι, φράζοντι τοιοῦτον λόγον· ἦλθον ἀπ' ἐμαυτῆς· ὅπερ ἐστὶν αὐτοκινήτου φορᾶς δηλωτικόν:* wozu Bunsen B. I. S. 453 bemerkt: „Isis hiess oft so." Die Einerleiheit mit Isis beweist auch der Zusatz in der Saitischen Aufschrift b. Procl. in Plat. Tim. p. 30. in Anm. 206. Die Bestätigung durch die Bildwerke und Hieroglyphen s. b. Bunsen Bd. I. S. 453 f. und S. 489 f. „Isis als Neith." Hier erscheint sie mit dem Namen Muth d. i. Mutter, dem Namen der Isis nach Plutarch. l. c. 56 in Anm. 181. Vgl. l. c. 50. u. Herodot. II, 63 sq. in Anm. 182. u. 183. Ferner wird sie genannt „die Kuh, welche die Sonne erzeugt;" die Kuh aber ist das Bild der Isis oder, was dasselbe, der Aphrodite, nach Anm. 210 u. 211. Ferner heisst sie: Beweinend den Vater Osiris oder den Bruder Osiris; was die Einerleiheit mit Isis ganz unzweifelhaft macht. Ja nach Röth B. I. Note 186 u. 94 wird die Neith auch in den Hieroglyphen geradezu „Isis" benannt. Weil Isis und Hathor Eines, so heisst es auch wieder in einem von Champollion bekannt gemachten Papyrus von Hathor. „Sie, welche Neith heisst in dem östlichen Lande," und wie Bunsen a. a. O. S. 471 bemerkt: „wirklich erscheint bei Champollion die Kuh, das Symbol der Hathor, mit den Zeichen der Neith, und als Mutter von Phre." Nach Herodot. II, 170 sq. befand sich in dem Heiligthume der Saitischeu Neith auch ein symbolisches Grab des Osiris und wurde bei ihm auch das Osiris-Mysterium gefeiert. Den Hellenen mochte sie der Athene ähnlich erscheinen in ihrer Darstellung mit dem helmartigen unteren Theil des Pschent auf dem Haupte und als Kriegerin mit Pfeilen und Bogen in der Hand, als Bekämpferin des Typhon-Ares. S. die Abbildung bei Bunsen Taf. X. Auch dürfte wol der Begriff der Athene, wie z. B. ihr *πέπλος* andeutet, über welchen Movers B. I. S. 508 f., sich aus dem der Isis entwickelt haben, und daher auch eine tiefere Verwandtschaft stattfinden.

und bekräftigen ebenfalls die Denkmäler.[213] Die Hellenen glaubten in der Bubastis ihre Artemis Eileithyia wiederzuerkennen. Doch dies mag hier über die Entwickelung des Begriffes der Isis im Aegyptischen Kultus genügen, da ihre Uebereinstimmung mit der Empedokleischen Aphrodite nicht auf diesem Gebiete dargethan werden soll, sondern durch klarere Vorlagen und Zeugnisse über ihre Bedeutung. Die Grundbedeutung der Empedokleischen Aphrodite ist ohne allen Zweifel: die vereinigende Liebe. Eben das, Aphrodite als die vereinigende Liebe, ist Isis, wie gezeigt worden, nach der ausdrücklichen Meldung des Eudoxos und Plutarch's, nach der Syrischen Darstellung des Osirismysteriums, auch nach den Bildwerken, in denen sie als Hathor uns die Bänder in ihren Händen zeigt, welche den Aegyptern das Symbol der vereinigenden Liebe waren.[214] Selbst dadurch wird diese Bedeutung der Isis bekräftigt, dass sie auch die Offenbarerin und Vorsteherin der

---

213) Diod. Sic. I, 27.: „*Ἐγὼ Ἶσίς εἰμι ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, κτλ. ἐμοὶ Βούβαστος ἡ πόλις ᾠκοδομήθη.*“ Die Bekräftigung durch die Denkmäler b. Bunsen B. I. S. 491.: „Isis als Pecht, die katzenköpfige,“ oder „als die Göttin von Bubastos.“ Vgl. auch Jablonski Panth. Aegypt. T. II. p. 55 sq, welcher in der Bubastis auch schon ganz richtig nur eine besondere Form der Isis, nämlich die Isis Eileithyia, erkannt hat. Röth erklärt, wie die Neith als die Urmaterie, so die Pecht oder Pacht oder Pascht als den Urraum, B. I. S. 136, führt aber selber an, dass die Pecht in den hieroglyphischen Texten auch, wie die Neith, geradezu Isis genannt werde, Note 94, und legt ein paar solche Texte vor, Note 97 u. 98, auch einige, in denen sie als „die Mutter,“ als „die grosse Mutter,“ und als „die Göttermutter“ bezeichnet wird, Note 99, gleich der Neith in Note 89, 91, 92, 94, 97 u. 135, und gleich der Isis in Note 186; vgl. hier oben Anm. 181. Röth will seine irrige Ansicht, dass diese Göttinnen von der Isis wesentlich verschieden seien, gegen den Widerspruch der Texte, in denen sie ausdrücklich Isis, ti Esi d. i. die Alte, genannt werden, durch die Annahme schützen, dass Isis blos ein gemeinsamer „Ehrentitel“ sei, Note 97, giebt aber auch hier wieder seine eigene Widerlegung, indem er bezeugt, in Note 145, dass Horos in den hieroglyphischen Texten blos geradhin Hor si Esi, d. i. „Horos, Sohn der Isis,“ genannt wird, wo auch er in Esi oder Isis die Bezeichnung einer bestimmten Göttin anerkennen muss, die nach ihm aber die Neith, als eine von der Isis verschiedene, sein soll, obwohl es b. Diod. Sic. I, 11. nicht von der Neith, sondern von der eigentlichen Isis heisst: *τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν.* Die Isis erweist sich bei gründlicher Untersuchung in der That als *μυριώνυμος*, sowie sie nach Plutarch. l. c. 53. geheissen.

214) S. Champoll. Panth. Égypt. pl. 17. Elle tient dans ses mains des bandelettes, ou plutôt des espèces de lacs, qui, selon Horapollon (Hierogl. II, 26.), étaient l'emblême de l'amour. Horapollon sagt l. c. *παγὶς ἔρωτα (σημαίνει)*. Brugsch bemerkt in s. Reiseberichten aus Aegypten S. 112.: in einer Inschrift ihres Tempels zu Dendera führe die Hathor die Bezeichnung: „die grosse Königin des goldenen Kranzes.“ Der Kranz hatte gewiss dieselbe Bedeutung. Das Uebrige in Anm. 177, 178, 180 u. 181. In der von Brugsch entzifferten Inschrift an einem Pylonen vor dem grossen Isis-Tempel auf Philä, in d. Zeitschr. d. D. M. G. 1855 B. IX, S. 497 f., stellt sie sich auch ausdrücklich als die Urheberin des Liebreizes dar.

gesammten Aegyptischen Zauberei ist, welche, gleich der Empedokleischen, aus der Anschauung der im All waltenden Liebe ausfliesst, wie sich weiter unten ergeben wird.[215] Am entscheidendsten und klarsten aber beweisen die Empedokleische Aphrodite und die Aegyptische Isis ihre Einerleiheit auch durch die That. Jene fügt die durch den Streit zerrissenen Glieder der höchsten Gottheit wieder zusammen, und das Gleiche thut Isis. Jene bildet auch alle einzelnen Geschöpfe aus den vier Elementen, den Gliedern der höchsten Gottheit, und das Gleiche thut Isis, die Hervorbringerin oder Mutter aller erschaffenen Wesen. Dies ist im Vorhergehenden zur vollkommensten Gewissheit dargethan worden. Hier kann noch hinzugefügt werden, dass die Aegypter die Isis auch dadurch, dass sie dieselbe beständig als die Mutter des Horos preisen, als die Hervorbringerin der ganzen sichtbaren Welt verherrlichen; denn Plutarch's Ueberlieferung setzt es ausser Zweifel, dass ihnen Horos eben die ganze sichtbare Welt bedeutete.[216] Ferner haben wir gesehen, dass die Empedokleische Aphrodite, nach der Erklärung des Aristoteles, überhaupt Urheberin alles Guten und Schönen in der Natur, dagegen der Empedokleische Neikos Urheber alles

---

215) S. unten Anm. 300 f.

216) Plutarch. l. c. 56.: *τὸν μὲν οὖν Ὧρον εἰῶϕασιν Καῖμιν προσαγορεύειν, ὅπερ ἐστὶν ὁρώμενον· αἰσθητὸν γὰρ καὶ ὁρατὸν ὁ κόσμος.* Id. l. c. 43.: *ἔστι δ' οὗτος* (Horos) *ὁ περίγειος κόσμος.* Id. l. c. 52.: *οὐ μόνον τὴν σελήνην, ἀλλὰ καὶ τὸν ἥλιον ὅμμα τοῦ Ὧρου καὶ φῶς ἡγούμενοι.* Daher die Mythe ibid. 55.: *λέγουσιν, ὅτι τοῦ Ὧρου νῦν μὲν ἐπάταξε, νῦν δ' ἐξελὼν κατέπιεν ὁ Τυφὼν τὸν ὀφθαλμόν, εἶτα τῷ ἡλίῳ πάλιν ἀπέδωκε· πληγὴν μὲν αἰνιττόμενοι τὴν κατὰ μῆνα μείωσιν τῆς σελήνης, πήρωσιν δὲ τὴν ἔκλειψιν, ἣν ὁ ἥλιος ἴσχει διαφυγοῦσαν τὴν σκιὰν τῆς γῆς εὐθύ, ἀντιλάμπων.* Hiemit, dass Horos die sichtbare Welt bedeutete, stimmt nicht nur sein Name: „Her, offenbaren (*ἐπιφανής*)," nach Schwartze b. Bunsen B. I. S. 595 u. nach Röth B. I, Note 113, sondern auch seine Abbildung im Gegensatze zu Osiris als dem noch im Dunkel verhüllten Urwesen, nach Plutarch. l. c. 22.: *λευκὸν δὲ τὸν Ὧρον, καὶ μελάγχρουν τὸν Ὄσιριν.* Daher also auch die schwarze Farbe des Apis, des Symbols des Osiris, nach Herodot. III, 28. u. A. So erscheint das Urwesen auch im Dialog der Isis b. Stob. Eclog. phys. I, p. 968, in Anm. 269. So auch in der sinnvollen Mythe b. Plutarch. l. c. 12.: *Ἴσιν δὲ καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι.* Und auch Empedokles stellt das Urwesen oder den Urzustand der Dinge v. 65 in Anm. 167 als von Dunkel umhüllt dar. Ferner steht damit auch die Mythe im Einklange, welche den Horos ebenfalls von Typhon zerrissen werden lässt, während Isis der Herrschaft beraubt ist, Plutarch. l. c. 20. vgl. l. c. 19. Dazu kommt endlich, dass, nach Lepsius und Bunsen B. I. S. 505 f. und Röth B. I. Note 207, vgl. Jablonski Panth. Aegypt. T. I. p. 201 sq. und p. 241 sq. Horos auch derselbe ist mit Harpokrates oder Her pe chruti, d. h. Horos dem Kinde, der jungen zuerst unvollkommenen Welt und, in der Verbildlichung der Weltperiode durch die Jahresperiode, dem Frühlinge, und dass nach Plutarch. l. c. 19. dieser Harpokrates auch gerade nach dem Tode des Osiris von Isis hervorgebracht oder geboren wird.

Schlechten ist; und genau dasselbe ist Isis, überhaupt Urheberin alles Guten und Schönen in der Natur, dagegen Typhon Urheber alles Schlechten, nach der Erklärung Plutarch's, welche ebenfalls schon dargelegt worden.[217] Dazu hat sich gezeigt, dass das Gute und Schöne selbst, mit Bestimmtheit als das Harmonische von Empedokles aufgefasst wird, das Schlechte aber als das Disharmonische; und genau so fassen auch die Aegypter das Schlechte auf, als das Disharmonische, indem sie eben desshalb den Typhon im Esel verbildlichen, wie vor Augen gelegt worden; jetzt ist noch hinzuzufügen, dass in der Aegyptischen Hieroglyphik auch „der Begriff und das Wort Gut, Schön, durch eine Art Laute oder Zither ausgedrückt," und also auch das Gute und Schöne von den Aegyptern mit Bestimmtheit, wie von Empedokles, als das Harmonische aufgefasst wird.[218] Nachdem so die vollständige Einerleiheit der Empedokleischen Aphrodite und der Aegyptischen Isis bis in das Innerste und Tiefste ihrer Grundbedeutung erwiesen ist, muss alles Weitere, z. B. dass die eine wie die andere auch als Urheberin der geselligen Vereinigung der Menschen betrachtet wird,[219] nur von untergeordneter Wichtigkeit erscheinen.

---

217) Plutarch. l. c. 64. in Anm. 195.

218) Bunsen B. I. S. 409.: „Wesshalb der Begriff und das Wort Gut, Schön, durch eine Art Laute oder Zither ausgedrückt wird, lässt sich bis jetzt nur vermuthen; die sich darbietende philosophische Erklärung des Guten als des geistigen Wohllauts und der Harmonie des Lebens würde uns als eine ganz im Aegyptischen Geiste gedachte Auffassung erscheinen; über das Sinnbild selbst kann kein Zweifel bestehen." Champoll. Dict. Égypt. p. 292, No. 337.: Caractère symbolique représentant un Théorbe, exprimant l'idée de bon, utile, bienfaisant, gracieux, etc. nofre im Koptischen. Ebend. p. 293; No. 338.: Caractère symbolico-phonétique, représentant une sorte de Théorbe ou instrument de musique à cordes; est employé pour exprimer les idées Bien, bon, utile, bienfaisant, grace, gracieux; wo die Bedeutung: (*τὰ ἄλλα*) *ἀγαθὰ* (*πάντα*), selbst aus der Inschrift von Rosette nachgewiesen ist. Die Bedeutung des Koptischen nefru, nefer, nofre, ist nach Schwartze b. Bunsen B. I. S. 577.: „gut, Schönheit," und utilis, utilitas, commodum. Also die Anschauung genau, wie sie Plutarch l. c. 64 in Anm. 195 darstellt: *τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ ἀγαθὸν καὶ ὠφέλιμον ὡς Ἴσιδος μὲν ἔργον, κτλ.* Dazu kommt die Bekräftigung durch der Isis Syrische Schwester, welche nach Movers B. I. S. 507 ff. geradezu als *Χούσαρθις* erscheint, d. i. חֻשָׂרֵת: „Versammlung, Verbindung, Ordnung und Harmonie," was zugleich ganz und gar der Begriff der Empedokleischen Aphrodite. Ueber den Gegensatz, das Schlechte als das Disharmonische nach der Anschauung der Aegypter, in Anm. 195, 197 u. 198. Die Empedokleische Auffassung derselben Begriffe in Anm. 193 u. 196.

219) Diod. Sic. I, 14.: *θεῖναι δέ φασι καὶ νόμους τὴν Ἶσιν, καθ' οὓς ἀλλήλοις διδόναι τοὺς ἀνθρώπους τὸ δίκαιον καὶ τῆς ἀθέσμου βίας καὶ ὕβρεως παύσασθαι κτλ.* Dies scheint auch angedeutet zu sein durch das édifice emblématique, welches Isis als Hathor auf dem Haupte trägt, b. Champoll. Panth. Égypt. pl. 17 A. u. pl. 18 A. Ein ähnliches Symbol ist der Kopfschmuck ihrer Phrygischen Verwandten, der Kybele. Die gleiche Lehre des Empedokles von der Aphrodite in Anm. 205.

Aus dieser ganzen Darlegung geht wol mit hinreichender Klarheit hervor, dass in der Philosophie des Empedokles uns in der That das Mysterium des Aegyptischen Geistes, nur in dem verschönernden Lichte der Hellenischen Philosophie, enthüllt ist, ohne dass wir noch des ausdrücklichen Zeugnisses des Alterthums bedürfen, welches die Philosophie des Empedokles wirklich als eine durch und durch Dionysische bezeichnet, und ihn eben dessen beschuldigt, was hier in Ausführlichkeit erwiesen wird, dass er die Mysterien des Dionysos, d. i. des Osiris (denn Dionysos und Osiris sind, wie die Alten gleichzeitig mit Einstimmigkeit bezeugen, derselbige) aus der geheimen Feier an das Licht herausgestellt habe.[220]

---

220) Plutarch, de gen. Socr. 9., nennt die Empedokleische Philosophie ausdrücklich *φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεω, εὖ μάλα βεβακχευμένην.* Tertullian, de pallio 4. in Anm. 296, bezeichnet selbst die ganze Bekleidung und insbesondere auch die ehernen Sandalen des Empedokles als Dionysisch: digne quidem, ut bacchantibus indumentis aliquid subtinniret, cymbalo incessit. Dionysos aber ist, nach Anm. 175 u. 176, derselbige mit Osiris, so dass er auch selbst, wie dieser, als Stier oder Apis verbildlicht wird, nach Anm. 222; daher auch das Mysterium des Dionysos, nach Anm. 175 f., dasselbige mit dem des Osiris. Von der Dionysischen Geheimlehre berichtet aber Neanthes b. Diog. L. VIII, 55. in Anm. 34, dass Empedokles sie in seinen Gedichten an's Licht gestellt habe: *διὰ τῆς ποιήσεως ἐδημοσίευσεν αὐτά.* Zwar Neanthes nennt jene Geheimlehren Pythagorische, diese sind aber dieselben mit den Dionysischen und Aegyptischen, nach Herodot. II, 81.: *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.* Was nun Neanthes berichtet und Plutarch und Tertullian bekräftigen, dass Empedokles die Dionysischen und damit auch die Aegyptischen Geheimlehren entwickelt habe, erweist sich in unserer Untersuchung als klare Thatsache; denn die Grundansicht des Empedokles ist nach den Vorlagen eben das eigentliche Mysterium des Dionysos und des Osiris; und dazu kommt der übrige Einklang des Philosophen mit den Dionysien und zugleich mit den Aegyptern, der zum Theil auch schon von Anderen bemerkt worden, z. B. von Karsten zu Emped. v. 55 sq. in Anm. 111, zu v. 422 sq., v. 418, u. p. 510, not. 27, p. 301, Nr. 455, p. 203; vgl. auch Anm. 122, 81, 242 u. 245. Weil die Empedokleische Philosophie ganz Dionysisch ist, so wurde sie auch von den Priestern und Sehern häufig benutzt, nach Plutarch. de def. orac. 16. u. Theodoret. Graec. affect. cur. X, p. 136, Sylb. p. 374. Gaisford.; vgl. Karsten Emped. p. 63. Insbesondere ist bemerkenswerth, wie die Empedokleische Philosophie bei einer Branchidischen Läuterung zugleich mit der klarsten Hinweisung auf Aegypten auftritt. Nämlich Clemens der Alexandriner berichtet, Strom. V, 8. p. 674. Potter: *Ἀπολλόδωρος δ' ὁ Κερκυραῖος τοὺς στίχους τούςδε* (v. 182—185) *ὑπὸ Βράγχου ἀναφωνηθῆναι τοῦ μάντεως λέγει Μιλησίους καθαίροντος ἀπὸ λοιμοῦ. ὁ μὲν γὰρ ἐπιῤῥαίνων τὸ πλῆθος δάφνης κλάδοις, προκατήρχετο τοῦ ὕμνου ὧδέ πως.*

μέλπετε, ὦ παῖδες, ἑκάεργον καὶ ἑκαέργαν·

ἐπέψαλλε δέ, ὡς εἰπεῖν, ὁ λαός· βέδυ, ζάψ, χθών, πλῆκτρον, σφίγξ, κναξζβί, χθύπτης, φλεγμός, δρώψ· μέμνηται τῆς ἱστορίας καὶ Καλλίμαχος ἐν Ἰάμβοις. In diesem Berichte deutet schon gleich der Name der Sphinx auf Aegyptisches, und dazu meldet uns Herodot auch von einer Verbindung des Branchidischen Kultus mit Aegypten, indem er von dem Aegyptischen Könige Necho erzählt, II, 159.: *ἐν τῇ δὲ ἐσθῆτι ἔτυχε ταῦτα κατεργασά-*

Dass eine solche Weltansicht, ihrem tiefsten philosophischen Gehalte nach, für die Mehrheit des Aegyptischen Volkes, auch wenn sie ihm mitgetheilt wurde, ein Mysterium bleiben musste, ist wol begreiflich. Ebenso begreiflich ist aber auch das Bestreben, das Mysterium in fasslicheren exoterischen Anschauungen zu verbildlichen. Solcher Versuche wird uns eine grosse Anzahl überliefert; doch unter allen hat keine die hohe Bedeutenheit und Wichtigkeit in dem religiösen Leben des Aegyptischen Volkes erlangt, und steht keine in der engen inneren Verknüpfung mit dem Mysterium selbst, wie die Verbildlichung im Nil. Diese wollen wir daher genauer betrachten, erstens, weil sich in dem Abbilde das Vorbild beglaubigen muss, und zweitens, weil ja auch der Zweck unserer Untersuchung nicht ist, blos allein die Uebereinstimmung der Aegypter und des Empedokles zu erweisen, sondern gleichzeitig den Sinn des gesammten Aegyptischen Lebens wenigstens im Grundwesentlichen klar zu machen. Um aber die Verbildlichung des Osirismysteriums im Nil recht zu verstehen, müssen wir erst Folgendes in's Licht setzen. Es wird uns nicht gemeldet, in welchen Zeiträumen Empedokles das beständige Auseinandergehen der Gottheit oder des Sphairos aus der Einheit in die Vierheit der Elemente und überhaupt in die Weltentwickelung und die Rückkehr der Gottheit aus der Weltentwickelung in die ursprüngliche Einheit sich gedacht habe; dagegen von den Aegyptern ist es, wie Böckh bezeugt, wenigstens für die spätere Zeit, vollkommen gewiss, dass sie diesen grossen Prozess, welchen wir kurzweg die Weltperioden nennen wollen, in einem Zeitraume von 36,525 Jahren stattfinden liessen, welche 25 Hundssternperioden umfassten; eine Hundssternperiode bestand aber aus 1461 Jahren, und wurde ein „Jahr der Gottheit" genannt.[221]

μενος, ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι, πέμψας ἐς Βραγχίδας τὰς Μιλησίων. Was die räthselhaften Worte betrifft, welche bei jener Läuterung von dem Volke ausgerufen wurden, so bilden sie zwei Gruppen, von denen die erste in fünf, die zweite in vier Ausdrücken das ganze Alphabet darstellt; sie sind jedoch verschrieben, indem die erste Gruppe das *ν* zweimal enthält und ihr dagegen das *μ* fehlt, während in der zweiten Gruppe das *σ* zweimal vorkommt und ein Buchstabe zuviel ist. Der Sinn aber der ersten Gruppe soll merkwürdiger Weise die Aegyptische und Empedokleische Grundansicht von den vier Elementen sein; so wird sie wenigstens von Clemens dem Alexandriner gedeutet, und ebenso von Porphyrios, welcher schreibt, l. c. not. 6.: *βέδυ ἐστὶν ἡ ὑγρὰ οὐσία· ζὰψ ἡ πυρώδης οὐσία· χθὼν ἡ γῆ· πλῆκτρον ὁ ἀήρ· σφιγξ ἡ τούτων φιλία, διὰ τὸ συνεσφίγχθαι.* Die Sphinx, welche hier als *φιλία* erklärt wird, soll in einer anderen Gruppe, die Clemens l. c. anführt, *τὴν τοῦ κόσμου ἁρμονίαν* bedeuten; aber nach dem, was wir unten in Anm. 265 über die Bedeutung der Sphinx erfahren, scheint sie in der vorliegenden Gruppe nur das Mysterium von den vier Elementen als den Bestandtheilen der Welt und aller Wesen zu bezeichnen.

221) Böckh, Manetho und die Hundssternperiode I, 10. in d. Zeitschr.

Aus diesem Grunde, um dies hier beiläufig zu bemerken, liessen sie auch den heiligen Apis, das bekannte lebendige Symbol der höchsten Gottheit oder des Osiris, nach Plutarch, gerade nur 25 Jahre leben,[222] indem sie ihm ein gewöhnliches Jahr als ein

---

f. Geschichtswiss. hgg. von Schmidt, Jahrg. 1844, S. 429.: „Die Gesammtsumme der Jahre, 36,525, also 25 Hundssternperioden, steht vollkommen fest; sie scheint durch Multiplikazion der 1461 Jahre der Hundssternperiode mit der Jahrzahl des Apiskreises gebildet zu sein. S. Ideler Handb. d. Chronologie B. I. S. 192 f. nach Bailly's Vorgange. Man stellte sich vor, mit Ablauf dieser grössten der Perioden trete eine völlige Erneuung der Welt ein. Vgl. Marsham. Chron. Can. p. 9 sq." Von den Zeugnissen des Alterthums, welche Böckh anführt, hier nur Syncell. Chron. p. 35, D: *Αἰγυπτίους ἓν εἴκοσι πέντε περιόδοις ἐτῶν τῶν ἀπὸ ,αυξα', ἤτοι ἓν ἐστ' χιλιάσι καὶ ψκε' τὴν κοσμικὴν ἀποκατάστασιν γίγεσθαι λέγοντας, ἤγουν ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον τοῦ οὐρανοῦ τὴν ἀποκατάστασιν, ὡς ἐν τοῖς Γενικοῖς Ἑρμοῦ καὶ ταῖς Κυρανίσι φέρεται.* Die Hundssternperiode hiess *ὁ θεοῦ ἐνιαυτός.*

222) Plutarch. l. c. 56.: *ποιεῖ δὲ τετράγωνον ἡ πεντὰς ἀφ' ἑαυτῆς, ὅσον τῶν γραμμάτων παρ' Αἰγυπτίοις τὸ πλῆθός ἐστι, καὶ ὅσον ἐνιαυτῶν ἔζη χρόνον ὁ Ἆπις.* Plin. H. N. VIII, 46.: Non est fas, eum (Apim) certos vitae excedere annos, mersumque in sacerdotum fonte enecant, quaesituri luctu alium, quem substituant. Mehr hierüber b. Jablonski Panth. Aegypt. T. II. p. 194 sq. Der Apis war aber das heilige lebendige Bild des Osiris, wie Plutarch bezeugt l. c. 43.: *τὸν δὲ Ἆπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον εἶναι.* Vgl l. c. 20. u. 29. Dasselbe bezeugt Diodor, I, 85.: *λέγοντες ὅτι τελευτήσαντος Ὀσίριδος εἰς τοῦτον (τὸν Ἆπιν) ἡ ψυχὴ μετέστη.* Dasselbe auch Strabon, XVII, 1, 31. p. 807. Casaub.: *Ἆπίδος, ὅς ἐστιν ὁ αὐτὸς καὶ Ὄσιρις.* Und diese Zeugnisse werden selbst durch die alten heiligen Urkunden der Israeliten bekräftigt, wie in Anm. 71 gezeigt worden. Dazu kommt endlich, dass auch Dionysos, welcher nach Herodot II, 144. u. A. in Anm. 175 f. derselbige ist mit Osiris, im Stierbilde oder als Apis auftritt, z. B. Eurip. Bacch. 1006.: *φάνηθι ταῦρος.* Vgl. Plutarch. Quaest. Graec. 36. Eustath. ad Il. *N*, p. 917. ed. Rom. Hug Ueber den Mythos S. 37. Sogar die schwarze Farbe bezeichnet den Apis als Bild des Osiris, nach Anm. 216. Damit stehen die abweichenden Angaben, welche den Apis bald mit dem Nil, bald mit der Sonne und besonders mit dem Monde in Beziehung bringen, durchaus nicht im Widerspruch, weil das Osirismysterium, wie hernach gezeigt werden wird, eben auch im Nil, in der Sonne und dem Monde exoterisch verbildlicht wurde. Was die Angabe Plutarch's über die symbolische Lebensdauer des Apis betrifft, so hat Mariette in seinen Renseignements sur les soixante-quatre Apis trouvés dans les souterrains du Sérapéum, im Bulletin archéologique de l'Athénaeum français 1855, oct. et nov., eine sehr merkwürdige Thatsache an's Licht gezogen; in der von ihm entzifferten Denkschrift auf den 4. Apis der 22. Dynastie heisst es: „La durée heureuse de ce dieu a été de vingt-six ans." Diesen Widerspruch sucht Mariette in folgender Weise zu lösen: indem er nicht anzunehmen vermag, dass die Ueberlieferung der Alten über die symbolische Begrenzung der Lebensdauer des Apis eine leere Erfindung sei, glaubt er, dass Plutarch sich blos in der Bestimmung der Lebensgrenze geirrt habe, womit aber auch die Verbindung des Apis mit dem Apiskreise ihre Grundlage verliere. Er sagt: que rien ne nous défend de croire qu' Apis, l'image la plus parfaite d'Osiris, n'ait été condamné à mourir à l'âge même auquel Osiris serait mort, c'est-à-dire à vingt-huit ans (Plutarque de Is. et Osir. 42). Pouvait-il en effet en être autrement? un Apis de vingt-neuf ou trente ans avait-il encore le droit d'être un Osiris? les funérailles d'Apis n'étaient-elles pas celles d'Osiris lui-même? en un mot, Apis, dans sa vie et dans sa mort, n'est-il pas une personnification complète de la vie et de la mort du grand juge d'enfer égyptien, et dès lors pourquoi vingt-cinq ans, et pourquoi pas

Jahr der Gottheit, d. i. als eine Hundssternperiode, anrechneten, so dass er symbolisch gleichfalls den Zeitraum von 36,525 Jahren durchlebte. Nun haben wir bei den Aegyptern ganz Dasselbe, wie bei den Indiern, Chaldäern und in der Zoroastrischen Lehre, dass sie von der grossen Weltperiode ein Abbild in der Jahresperiode erblickten, nur, versteht sich, in anderer bestimmter Anschauung des Prozesses. Die Zoroastrische Lehre betrachtete die Weltperiode als einen Zeitraum von 12,000 Jahren, in welchem abwechselnd bald Ormusd, bald Ahriman die Oberherrschaft behaupte, bis Ormusd oder die höchste Gottheit aus der Entzweiung in den Gegensatz und Widerstreit mit sich selbst, wodurch die Welt hervorgegangen, in die ursprüngliche Einheit zurückkehre, und liess diesen Zeitraum sich abspiegeln in den zwölf Monaten und den Jahreszeiten, welche ihr daher auch die wechselnde Oberherrschaft Ormusd's und Ahriman's darstellten. [223] Den Aegyptern bestand die Weltperiode im Zerrissenwerden des Leibes der höchsten Gottheit und im Wiederhergestelltwerden desselben in die ursprüngliche Einheit, also gleichsam im leiblichen Sterben und Neugeborenwerden der Gottheit; daher sahen sie auch in dem Prozess der Natur durch die Jahresperiode den Tod und die Wiedergeburt der Gottheit, indem die Natur ihnen in ihrer pantheistischen Weltanschauung auch Eines war mit der Gottheit. Demgemäss, wie nach ihrer Ansicht der Anfang der Welt der Tod der Gottheit war, rechneten sie auch den Anfang des Jahres von einem Zeitpunkte ab, den sie für den

---

vingt-huit? D'ailleurs ceux qui tiennent absolument à la période astronomique ont la ressource du cycle de vingt-huit ans, cycle solaire comme Osiris était un dieu solaire. In der Grundanschauung hat Mariette gewiss vollkommen Recht: qu'effectivement Apis a dû mourir quand la vieillesse le conduisit à un certain âge, non pas parce qu'il était le type vivant d'une période, mais parce que c'était un point de ressemblance avec Osiris; aber die Uebereinstimmung des Apis mit Osiris war eben dann desto vollkommener, wenn seine Lebensdauer symbolisch zugleich die Weltdauer darstellte. Diese Symbolik findet bei Mariette's Annahme nicht statt, da die 28 Jahre des Osiris, wie aus Plutarch. de Is. et Osir. 42. in Anm. 233 hervorgeht, sich blos auf die exoterische Verbildlichung des Osirismysteriums im Monde gründen. Freilich ist nicht zu verkennen, dass der Apis gerade zu dieser exoterischen Verbildlichung in der engsten Beziehung stand; s. Lepsius Ueber den Apiskreis, in d. Zeitschr. d. D. M. G. 1853. B. VII, S. 427. Indessen nöthigt die angeführte Denkschrift des Serapeums noch keineswegs, die so bestimmte Angabe Plutarch's und den Apiskreis zu beseitigen; diese lassen sich durch die minder kühne und minder bedenkliche Annahme behaupten, dass in dem höheren Alterthum, aus welchem jene Denkschrift stammt, die Symbolik des Apis noch nicht die spätere astronomische Entwicklung hatte.

223) S. Theopomp. ap. Plutarch. de Is. et Osir. 47. und vgl. Zend-Avesta, Boun-dehesch §. 34. P. v. Bohlen Das alte Indien B. II. S. 294. Münter Die Religion d. Babylonier VIII, 4. S. 91. Röth B. I. Note 609.

Geburtstag der Welt ansahen, und an dem zugleich die Natur ihnen den Anblick der Verwüstung und des Todes darzubieten begann, nämlich vom Aufgange der Sothis oder des Hundssternes, d. i. vom 20. oder 21. oder 22. Juli; denn dieser Spielraum, sagt Böckh, wurde „wegen der Unsicherheit der Beobachtung des Hundsstern-Aufganges gelassen." Der Aufgang der Sothis bestimmte den Anfang oder den ersten Thoth des Aegyptischen Jahres und den Geburtstag der Welt, und das war zugleich die Zeit, in welcher der Nil aus seinem Bett in das Land übertrat.[224] Den Nil aber nahmen sie bei dieser Verbildlichung der Weltperiode in der Jahresperiode für die höchste Gottheit, Osiris, dagegen das Aegyptische Land für Isis, indem ihnen der Nil, als das Aegyptische Land befruchtend, Aehnlichkeit hatte mit Osiris, dem männlichen Prinzipe, welches in den vier Elementen gleichsam den Samen zur Bildung der Welt und aller Wesen durch Isis herleiht, während sie das Aegyptische Land, welches aus der Befruchtung durch den Nil dann die unzähligen Gebilde des Frühlings hervorbrachte, mit Isis verglichen. Auch bemerkten die Aegypter ausdrücklich, dass bei der Nilschöpfung ganz ebenso, wie es bei der Weltschöpfung geschehen, sich aus dem Schlamme mannichfaltige lebendige Geschöpfe, namentlich Frösche, zuerst in unvollendeten Gestalten, halb Erde,

224) S. Böckh, Manetho und die Hundssternperiode I, 4. a. a. O. S. 404, mit folgenden Zeugnissen der Alten: Porphyr. de antro Nymph. 24.: *Αἰγυπτίοις δὲ ἀρχὴ ἔτους οὐχ ὁ ὑδροχόος, ὡς Ῥωμαίοις, ἀλλὰ καρκίνος· πρὸς γὰρ τῷ καρκίνῳ ἡ Σῶθις, ἣν κυνὸς ἀστέρα οἱ Ἕλληνές φασι· νουμηνία δ' αὐτοῖς ἡ Σώθεως ἀνατολή, γενέσεως κατάρχουσα τῆς εἰς τὸν κόσμον.* Schol. ad Arat. Phaenom. v. 152.: *τότε γὰρ ἐμβαίνει καὶ ὁ Νεῖλος καὶ ἡ τοῦ Κυνὸς ἐπιτολὴ κατὰ ἑνδεκάτην ὥραν φαίνεται, καὶ ταύτην ἀρχὴν ἔτους τίθενται.* Solin. Polyh. 32. ed. Salmas.: Ubi ingressus (Sol) Leonem ortus Sirios excitaverit, propulso omni fluore tantam vim amnis (Nili) erumpere: quod tempus sacerdotes natalem mundi iudicarunt, id est, inter tertium decimum Calendas Augustas et undecimum diem. Dem widerspricht nicht, dass das Haupttrauerfest über den Tod der Gottheit, nach Plutarch. l. c. 39. in Anm. 230, erst im dritten Monat gefeiert wurde; denn erst dann war der Prozess des Sterbens vollendet, und konnte vom Nil-Osiris gesagt werden: *ἀφανισθῆναι.* Mit der ganzen Vorstellung verband sich wol auch die in Anm. 181 angeführte Verbildlichung des Osiris im Saatkorn, welches um diese Zeit in dem vom Nil zurückgelassenen Schlamm eingesenkt oder begraben wurde. Von Adonis ist schon in Anm. 178 erwähnt worden, dass er ebenso, wie Osiris, im gleichnamigen Flusse verbildlicht wurde; und auch die Syrer rechneten den Tod der Gottheit vom Anschwellen des Flusses, der dann sich röthlich färbte, was als Blutung gedeutet wurde. S. Lucian. de Syr. dea 8. Und die Anschwellung des Adonisflusses begann ebenfalls im Syrischen Spätherbste, im Monat Juli, welcher mit Beziehung auf den Tod des Adonis Thammuz genannt wurde, was merkwürdiger Weise „Trennung, Scheidung" bedeutet. S. Movers B. I. S. 195 f., 200 u. 209 f. Dann war auch die Trauer über den Tod der Gottheit, nach Moses Maimonides More Neb. III, 20.: Et hic erat mos perpetuus, ut quotannis initio primi diei mensis Tammuz plorarent et flerent super Tammuz.

halb Thier, entwickelten; worauf wir weiterhin bei der Vergleichung des Bestimmteren und Eigenthümlichen in der Aegyptischen und Empedokleischen Weltbildung zurückkommen werden.[225] Indem die Aegypter so den Nil als Osiris anschauten, nannten sie das Uebertreten des Stromes nach beiden Seiten in das Land, wie Plutarch sagt, „die Vermählung des Osiris mit Nephthys", d. h. mit dem Tode,[226] und die vielen Kanäle, in welche der Strom abgeleitet und gleichsam, wie Osiris, zerrissen wurde, verwandelten sich in ihrer Phantasie, nach Hug's wol ganz richtiger Deutung, in ebensoviele Gehilfen Typhon's,[227] und das Bett, in welches der Nil dann zurücktrat, wurde zu einer Truhe für den todten Osiris, in welcher er in das Meer schwamm;[228] dabei nannten sie, wie Plutarch schreibt, „Typhon das Meer, in welches der Nil mündend verschwindet und sich zerstreut."[229] Das war die Zeit, in welcher die Aegypter im Hinblick auf die gegenwärtige Gestalt der Natur, wie auf den Anfang der Dinge, mit Isis die Klage erschallen liessen um die todte Gottheit.[230] Aber ihre Klage verwandelte sich in Jubelklänge, wann im Frühjahre aus der Verwüstung und dem Tode in der Natur sich durch der Isis schaffende Kraft das mannichfaltige Leben entwickelte; jetzt feierten sie die Wiederher-

225) S. unten Anm. 246ff. Aus dieser Verbildlichung der Weltschöpfung in der Nilschöpfung sagten die Aegypter nach Diod. Sic. I, 12.: *Νεῖλον παρ' ᾧ καὶ τὰς τῶν θεῶν γενέσεις ὑπάρξαι*, um so mehr, da ihnen der Nil überhaupt mit dem *ὕδωρ* gleichbedeutend war nach l. c. u. Euseb. Praep. Evang. III, 2. in Anm. 88 u. 90. Die Götter, welche aus dem Urwesen hervorgehen, sind die Bestandtheile der Welt, nach Euseb. l. c. III, 9. in Anm. 67. Daher Isis, als die Hervorbringerin der ganzen sichtbaren Welt, die Mutter des Horos nach Anm. 216; als die Hervorbringerin der für Götter angesehenen Bestandtheile der Welt, die Mutter der Götter nach Anm. 181 u. 213.

226) Plutarch. l. c. 38. in Anm. 187.

227) Hug, Ueber den Mythos S. 84, zu der Darstellung b. Plutarch. l. c. 13. u. 39.: „Die zweiundsiebenzig Männer sind vielleicht die Hauptkanäle, welche den Schwall des Stromes, der bekanntlich mittelst derselben auf das ganze Land ausgetheilt wird, verringern helfen."

228) Plutarch. l. c. 39. Vgl. 13. Dazu Hug a. a. O. S. 83 f.

229) Plutarch. l. c. 32.: *παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν, Ἶσιδι συνόντα τῇ γῇ· Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται.*

230) Plutarch. l. c. 39.: *μηνὸς Ἀθὺρ ἀφανισθῆναι τὸν Ὄσιριν λέγουσιν, ὅτι τῶν ἐτησίων ἀπολειπόντων παντάπασιν ὁ μὲν Νεῖλος ὑπονοστεῖ, γυμνοῦται δὲ ἡ χώρα, μηκυνομένης δὲ τῆς νυκτὸς αὔξεται τὸ σκότος, ἡ δὲ τοῦ φωτὸς μαραίνεται καὶ κρατεῖται δύναμις, οἱ ἱερεῖς ἄλλα τε ὀρῶσι σκυθρωπὰ καὶ βοῦν διάχρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλλοντες ἐπὶ πένθει τῆς θεοῦ δεικνύουσι· βοῦν γὰρ Ἶσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσιν· κιλ.* Dazu Herodot II, 132.: *ἐπεὰν τύπτωνται οἱ Αἰγύπτιοι τὸν οὐκ ὀνομαζόμενον θεὸν ὑπ' ἐμεῦ ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι, τότε ὦν καὶ τὴν βοῦν ἐκφέρουσι ἐς τὸ φῶς*, mit Bähr's Erläuterung. Der Monat Athyr war der dritte vom Anfange des Jahres und der Ueberschwemmung, nach Orion im Etym. M. v. *Ἀθύρ*.

stellung der Gottheit durch Isis. So war den Aegyptern das wechselnde Sterben und Neugeborenwerden der Natur in der Jahresperiode, welches sie auch in der jährlichen Verjüngung der heiligen Schlange, des lebendigen Symbols der höchsten Gottheit, anschauten,[231] zugleich ein Abbild des grossen Prozesses der Weltperioden; daher die Verknüpfung der Jahresfeste mit dem Osirismysterium, welches ohnehin nicht blos den Prozess der Weltschöpfung, sondern überhaupt den Prozess alles Entstehens und Vergehens darstellt.

Bei der Anschauung des Osirismysteriums in der Jahresperiode lag auch eine andere Auffassung nahe, welche nach Plutarch ebenfalls dem Aegyptischen Kultus einverleibt war, nämlich die Sonne für Osiris zu nehmen.[232] Eine andere Verbildlichung, die bereits oben angeführt worden, betrachtete dagegen den Mond als Osiris und die vierzehn Tage der Abnahme des Mondes als vierzehn Stücke, in welche dieser Osiris durch Typhon zerrissen werde;[233] so dass auch wieder die Monatsperiode ein Abbild der Weltperiode war. Ausserdem gab es aber noch sehr viele und sehr verschiedene Anschauungen des Mysteriums, unter denen z. B. eine, nach dem Verfasser der Clementinen, den Osiris auch als das unterirdische Wasser deutete, welches, von Natur Eines, in eine Vielheit von Kanälen zertheilt sei.[234] Wie der tiefsinnige Jakob Böhme das

---

231) S. Philon von Byblos b. Euseb. Praep. Evang. II, 10. in Anm. 171. Dazu Horapoll. Hierogl. I, 2.: *καθ' ἕκαστον δὲ ἐνιαυτὸν τὸ γῆρας ἀφεὶς ἀποδύεται (ὁ ὄφις), καθὰ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ ἐνιαύσιος χρόνος ἑναλλαγὴν ποιούμενος νεάζει.*

232) S. Plutarch. l. c. 52. S. die gleiche Verbildlichung des Adonis nach Macrob. Saturn. I, 21. in Anm. 178. Wenn bei dieser Verbildlichung in der Darstellung der Griechischen und Römischen Schriftsteller der Mond als Isis erscheint, so ist dies nicht Aegyptisch, weil die Aegypter den Mond sich männlich dachten.

233) Plutarch. l. c. 42.: *ἐτῶν δ' ἀριθμὸν οἱ μὲν βιῶσαι τὸν Ὄσιριν, οἱ δὲ βασιλεῦσαι λέγουσιν ὀκτὼ καὶ εἴκοσι. τοσαῦτα γάρ ἐστι φῶτα τῆς σελήνης, καὶ τοσαύταις ἡμέραις τὸν αὐτῆς κύκλον ἐξελίσσει. τὸ δὲ ξύλον ἐν ταῖς λεγομέναις Ὀσίριδος ταφαῖς τέμνοντες, κατασκευάζουσι λάρνακα μηνοειδῆ, διὰ τὸ τὴν σελήνην, ὅταν τῷ ἡλίῳ πλησιάζῃ, μηνοειδῆ γινομένην ἀποκρύπτεσθαι. τὸν δ' εἰς δεκατέσσαρα μέρη τοῦ Ὀσίριδος διασπασμὸν αἰνίττονται πρὸς τὰς ἡμέρας, ἐν αἷς φθίνει μετὰ πανσέληνον ἄχρι νουμηνίας τὸ ἄστρον.* Vgl. l. c. 13. Aus dieser bestimmten exoterischen Verbildlichung stammt also die Erzählung l. c. 18., dass Osiris in vierzehn Stücke durch Typhon zerrissen worden sei. Weil der Mond dasselbe verbildlichte, wie der Nil, so suchte man auch eine Uebereinstimmung beider, l. c. 43.

234) Clem. Rom. Homil. VI, 9.; *τὸ δὲ κατωτέρω τῆς γῆς ὕδωρ, ἐν ὃν τῇ φύσει, καὶ διὰ πάντων τῶν χερσαίων πόρων διαῤῥέον, καὶ εἰς πολλὰ διαιρούμενον, ὥςπερ συγκοπτόμενον, Ὄσιριν ἐκάλεσαν.* Hiebei beruht die unpassende Beschränkung der Vergleichung auf das unterirdische Wasser vielleicht auf einem Irrthum des Berichterstatters.

Mysterium der heiligen Dreieinigkeit hier in dieser, dort in jener Erscheinung in der Natur nachwies, in ähnlicher Weise erblickte der Aegypter das Mysterium des Osiris in den mannichfaltigsten Formen in der Natur, welche auch in ihrer Unangemessenheit noch einen Werth für uns haben, insofern sie mehr oder minder klar den Urgedanken durchscheinen lassen. Aber das Verständniss des Aegyptischen Geistes musste uns nothwendig so lange verschlossen bleiben, weil man weder das Osirismysterium selbst erkannte, noch diese Unterscheidung des eigentlichen Mysteriums und der exoterischen Anschauungen oder Verbildlichungen desselben machte. So geschah es, dass man irgend eine der beschränkten exoterischen Anschauungen für die Grundansicht nahm, wie Jablonski die Auffassung des Osiris als der Sonne, wobei die gleichzeitig überlieferten anderen Auffassungen in ein Prokrustesbett der Auslegung gebracht wurden. Jablonski sah sich sogar genöthigt, gerade den Kern der Ueberlieferungen, die heiligste Mythe des Volkes von dem Zerrissenwerden des Leibes des Osiris durch Typhon und von der Wiederzusammenfügung desselben durch Isis, mit Stillschweigen zu übergehen. Freilich hätte er auch, wenn er diese Mythe in Betracht genommen, in die äusserste Verlegenheit gerathen müssen, weil die Sonne weder von irgend einer Macht, welche für Typhon gelten könnte, zerrissen, noch von einer anderen, die als Isis gedeutet werden könnte, wieder zusammengefügt wird. Denn die Auffassung des Osiris als der Sonne drückt eben, wie all die anderen exoterischen Anschauungen, das Mysterium nur einseitig und unvollständig aus. Plutarch, welchem sowohl die Grundbedeutung des Osiris, der Isis und des Typhon, als die mannichfaltigen beschränkten Auffassungen vorlagen, in denen Osiris bald der Nil, bald die Sonne, bald der Mond, bald das Saatkorn, u. s. w., Isis bald das Aegyptische Land, bald die Erde, bald das Feuchte, u. s. w., Typhon bald das Meer, bald der Winter, bald das zerstörende Feuer, u. s. f., hat sich im Ganzen glücklicher, als die neueren Forscher, in diesem Chaos der Ueberlieferung zurecht gefunden, indem er aus ihnen zuletzt doch die richtige allgemeine Grundansicht herstellt.[235] Es ist ganz unmöglich, wenn man Aegypten nicht zu einem Tollhause machen will, diese Auffassungen unter einer von ihnen zu vereinigen; sie haben in Wahrheit keine andere Einheit, als dass sie dieselbe Grundansicht, das dargelegte Mysterium, aber eben in verschiedenen, mehr oder minder beschränkten und unvollkommenen exoteri-

235) S. Plutarch. l. c. 64.

schen Anschauungen oder Verbildlichungen, ausdrücken. Dazu hat dann aber offenbar auch die Unwissenheit völlig Sinnloses gedichtet; denn diese geht in manchen Darstellungen in's Unglaubliche. So gab es nach Plutarch Manche, die behaupteten, Typhon habe den Osiris in vierzehn Stücke zerrissen, und Isis dieselben an verschiedene Städte vertheilt, wo sie bestattet worden, daher so viele Gräber des Osiris beständen, weil für jedes Stück ein besonderes Grab bereitet worden sei. Hierin ist auch nicht einmal eine Ahnung des Mysteriums zu bemerken. Andere, sagt Plutarch, behaupteten dagegen: so verhalte es sich nicht, sondern Isis habe soviele Bilder des Osiris verfertigt und an jede Stadt eines geschenkt statt des wirklichen Körpers, damit Osiris bei recht Vielen verehrt würde, und Typhon das wahre Grab nicht herausfinden könnte.[236] Diese Klügeren waren nur soviel besser unterrichtet, als sie wussten, dass in den verschiedenen Städten nicht blosse Stücke des Osiris begraben sein sollten, sondern in jeder die ganze Gottheit ein bildliches Grab hatte. Doch wir wenden uns von diesem exoterischen Unverstande zu dem Tieferen unserer Untersuchung zurück.

Nachdem wir die Nilschöpfung als Abbild der Weltschöpfung kennen gelernt haben, wollen wir jetzt die letztere nach ihren bestimmteren eigenthümlichen Zügen genauer betrachten. Beide werden von den Aegyptern in Beziehung und Verähnlichung mit einander vorgestellt, und die Ueberlieferung, nach welcher die Aegypter das Wasser als den Ursprung aller Dinge angesehen haben sollen, beruht unverkennbar zunächst auf dieser Verbildlichung der Weltschöpfung in der Nilschöpfung.[237] Vorher wollen wir aber die bestimmteren eigenthümlichen Züge der Empedokleischen Weltschöpfung in's Auge fassen.

Nach Empedokles, wie bereits gezeigt worden, war das Urwesen oder der Sphairos, jene Einheit der vier Elemente und damit der ganzen Weltentwickelung, zuerst in sich selbst ohne Bewegung; da erwuchs in ihm die Zwietracht, und die Elemente trennten sich von einander; aber gegen die Zwietracht erhob sich wieder die Liebe, erstrebend die Vereinigung und Mischung der Elemente, und

---

236) Plutarch. l. c. 18. Strab. XVII, 1, 23. p. 803. Ueber die Zahl Vierzehn Plutarch. l. c. 42. in Anm. 233.

237) Simplic. in Aristot. Phys. fol. 51, a.: *Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἔλεγον, οἷον ἰλύν τινα οὐσαν*, wo das *ὕδωρ συμβολικῶς* und die *ἰλὺς* die Beziehung auf die Nilschöpfung klar ausspricht. Auch die Mythe b. Plutarch. l. c. 36.: *ὡς τοῦ Ὀσίριδος ὁ Τυφὼν τὸ αἰδοῖον ἔῤῥιψεν εἰς τὸν ποταμόν*, ist daraus ganz verständlich, da wir wissen, was das *αἰδοῖον* oder der Phallos und der Nil bedeuten.

in dem Kampfe beider Mächte gegen einander, welchen Empedokles als einen Wirbel und Strudel der Elemente durch einander darstellt,[238] geschah die Bildung der Welt und der einzelnen Wesen. Alles Leichte schwang sich in die Höhe, und aus ihm gestaltete sich der feurige Himmel und der Luftkreis; alles Schwere aber senkte sich in die Tiefe, und aus ihm entstand die Erde und das Meer; und durch mannichfaltige Mischung der Elemente in der bereits beschriebenen Weise entsprangen die einzelnen Geschöpfe, von denen diejenigen, in welchen die leichten Elemente vorherrschten, sich als Vögel in die Luft erhoben, die anderen dagegen, die aus schwererer Mischung hervorgingen, unten die Erde zu ihrem Wohnsitz erhielten. Bei dieser Hervorbringung der einzelnen Geschöpfe aus der Mischung der Elemente tritt uns aber folgende merkwürdige Vorstellung entgegen: im Anfange, als die Liebe noch nicht zur vollen Herrschaft gelangt war, sondern durch die entgegenwirkende Kraft der Zwietracht gehemmt wurde, entsprangen in dem Strudel der Elemente misslungene unvollkommene und disharmonische Gebilde. Aus diesem Theile des Empedokleischen Schöpfungsgemäldes besitzen wir noch folgende urkundliche Züge:[239]

„Also geschah's, dass Häupter des Nackens beraubt aufsprossten;
„Bloss auch irreten Arm' umher, die der Schultern entbehrten;

---

238) Emped. carm. reliq. v. 167 sq. (171 sq.) b. Panzerbieter S. 30 f.:
ἐπὶ Νείκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι,
οὐκ ἄφαρ, ἀλλ' ἐθελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα.
Das Uebrige oben in Anm. 105 ff. u. 166 ff.

239) l. c. v. 232 sq. (244 sq.):
ἦ πολλὰ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν.
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες ἐὐνιδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἷα πλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
Und v. 238 sq (257 sq.) b. Panzerbieter in d. angef. Zeitschr. Nr. 112.:
πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερν' ἐφύοντο,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανέτελλον
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν,
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, διεροῖς ἠσκημένα γυίοις.
Simplic. in Aristot. de coelo III, 2. fol. 144, b.: *οὐκ ἐν τῇ ἐπικρατείᾳ τῆς φιλίας ταῦτα λέγει γίνεσθαι ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ὡς ἐνόμισεν ὁ Ἀλέξανδρος, ἀλλὰ τότε, ὅτε οὔπω τὸ νεῖκος „τὸ πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,“ κτλ. ἐπὶ τῆς φιλότητος οὖν ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἐκεῖνα (γίνεσθαι) εἶπεν, οὐχ ὡς ἐπικρατούσης ἤδη τῆς φιλότητος, ἀλλ' ὡς μελλούσης ἐπικρατεῖν, ἔτι δὲ τὰ ἄμικτα καὶ μονόγυια δηλούσης.* Aristot. Phys. II, 8.: *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη, ὥςπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα.* Dazu Emped. v. 251 sq. u. De plac. philos. V, 19. in Anm. 251.

„Augen auch schweiften vereinzelt, noch untheilhaftig der Stirnen."

„Vieles erwuchs mit doppelter Brust und doppeltem Antlitz;
„Rind mit Menschengesicht ward Dieses, dagegen ein Andres
„Mensch mit dem Haupte des Stiers, und Gemischtes zum Theil von dem Manne,
„Theils in des Weibes Natur aus zarteren Gliedern gebildet."

Alle diese Missgeburten gingen aber wieder unter, und nur die wohlgelungenen Gebilde blieben erhalten, welche sich dann durch Begattung fortpflanzten.

Aus dem Aegyptischen Schöpfungsgemälde erfahren wir durch den Sammler Diogenes unter der ausdrücklichen Bürgschaft Manetho's und des Hekataios von Abdera nur das bereits früher Dargelegte: dass aus dem Urwesen, welches laut dem Schöpfungssymbole, dem Käfer, von den Aegyptern ebenso, wie von Empedokles, als Kugel angeschaut wurde, sich zuerst die vier Elemente sonderten, und aus diesen dann die Geschöpfe entstanden.[240] Bestimmteres meldet Diodor; nach diesem ist den Aegyptern, wie dem Empedokles, das Ursprüngliche die Einheit der gesammten Weltentwickelung, und die Schöpfung geschieht durch Trennung der Einheit in die vier Elemente, von denen die leichten sich in die Höhe schwingen und sich in den feurigen Himmel und den Luftkreis sondern, die schweren sich nach unten senken und sich in das feste Land und das Meer scheiden, und die einzelnen Geschöpfe entspringen durch mannichfaltige Mischung der Elemente; durch eine Mischung, in welcher das Feurige überwiegt, die Vögel, die sich desshalb in die Luft erheben; durch ein Uebergewicht des Erdigen und Schweren in der Mischung, die Thiere, welche unten an der Erde leben; was ebenfalls bereits oben angezeigt worden. Zu allem diesem, was ganz mit Empedokles übereinstimmt, meldet Diodor auch den Empedokleischen Wirbel der Elemente bei der Schöpfung, sowie das endliche Aufhören der Erzeugung der Thiere aus den Elementen und die Fortpflanzung derselben durch Begattung.[241] Endlich finden wir all die dargelegten eigenthümlichen Züge des Empedokleischen Schöpfungsgemäldes beisammen in der Darstellung, welche der Verfasser der Clementinen dem Aegypter Apion in den Mund

240) Diog. L. prooem. 10. in Anm. 87.

241) S. Diod. Sic. 1, 7. in Anm. 111. Dazu hier noch der Schluss: *τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μᾶλλον στερεουμένην ὑπό τε τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καὶ τῶν πνευμάτων, τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων.* Vgl. De plac. philos. V, 19. in Anm. 251.

legt. Auch in dieser Darstellung ist das Ursprüngliche wieder eine völlig „unterschiedlose Mischung“ der vier Elemente, und indem darauf hingewiesen wird, dass auch von den Orphikern der Urzustand aller Dinge als ein Ei versinnlicht werde, in welchem die Elemente der gesammten Weltentwickelung noch in völliger Einheit gemischt waren, wird die Entfaltung der unendlichen Mannichfaltigkeit der Dinge aus der Einheit der vier Elemente insbesondere verbildlicht in der Entfaltung des Pfaues mit seiner bunten Farbenpracht aus der einfachen Gestalt des Eies; worin sich, wie schon früher bemerkt, der Empedokleische Sphairos gar nicht verkennen lässt.[242] Dann der Schöpfungsprozess selbst ist ebenfalls dargestellt als ein Empedokleischer Wirbel oder Strudel der Elemente durcheinander wie in einem trüben Meere; und die Aegyptische Echtheit dieser Anschauung wird durch Herodot verbürgt, der von einem mystischen „kreisförmigen See“ bei dem Heiligthume der Saitischen Isis berichtet, an welchem in nächtlicher Feier das Zer-

---

242) Clem. Rom. Homil. VI, 3.: *ἦν ποτε ὅτε οὐδὲν πλὴν χάος καὶ στοιχείων ἀτάκτων ἔτι συμπεφορημένων μίξις ἀδιάκριτος. κτλ. καὶ ὁ Ὀρφεὺς δὲ τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν ἡ σύγχυσις.* Vgl. Anm. 111. Dann VI, 5.: *ὥςπερ γὰρ ἐν τῷ τοῦ ταῶ γεννήματι ἓν μὲν τοῦ ὠοῦ χρῶμα δοκεῖ, δυνάμει δὲ μυρία ἔχει ἐν ἑαυτῷ τοῦ μέλλοντος τελεσφορεῖσθαι χρώματα· οὕτως καὶ τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἐμψυχον ὠόν, ἐκ τῆς ὑποκειμένης καὶ ἀεὶ ῥεούσης ὕλης κινούμενον, παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπάς.* Vgl. über die Verbildlichung im Ei Anm. 81. Dazu über den Empedokleischen Sphairos Anm. 166. Die Einerleiheit dieser Kosmogonie in den Grundzügen (denn viel Trübes ist freilich eingemischt) mit der Empedokleischen zeigt sich auch klar in der Kritik derselben VI, 24 sq.: *αὐτίκα γοῦν τὰ πρῶτα τέσσαρα στοιχεῖα θεὸς εἶναι οὐ δύναται, τὰ ὑπ᾽ ἄλλου γενόμενα· οὐχ ἡ μίξις· κτλ. ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασε καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. κτλ. οὐδὲ μὴν ἔρως εἶναι δύναται πάντων τεχνίτης, οὐκ ἐπιθυμία.* Und wenn es VI, 12. heisst: *τὸ ῥαγὲν κύτος τὴν ἁρμονίαν ἔλαβεν, ὑπολειφθείσης αὐτοῦ μυελώδους ὕλης*, so ist das offenbar Dasselbe mit dem Empedokleischen De plac. philos. I, 5. Stob. Eclog. phys. I, p. 494. Euseb. Praep. Evang. XV, 33., der *κόσμος* sei *ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην.* Zur Aufhellung dieses dunkelen Punktes verhilft wol Röth, indem er B. I. S. 225. die Aegyptische Ansicht darstellt: „Welt und Gottheit sind demnach durchaus Eines Wesens, die Welt nur der gestaltete endliche Theil der vor und ausser ihr gestaltlosen unendlichen Urgottheit, und die Urgottheit selbst ist es eigentlich, welche mit diesen ihren beiden Theilen, dem zur Welt gestalteten endlichen und noch ausserhalb der Welt befindlichen gestaltlosen unendlichen, das ganze All des Vorhandenen ausmacht.“ Zu der Verbildlichung im Pfau ist bemerkenswerth, dass Ovid Metam. XV, 384 sq. auch den mit Pythagoras vertauschten Empedokles sagen lässt:

Junonis volucrem, quae cauda sidera portat,
Armigerumque Jovis Cythereiadasque columbas
Et genus omne avium, mediis e partibus ovi
Ni sciret fieri, fieri quis posse putaret?

Vgl. dazu Plutarch. Symposiac. II, 3, 2.

rissenwerden der Gottheit, des Osiris, oder, was Dasselbe, die Weltschöpfung verbildlicht wurde.[243] Aber das Merkwürdigste ist, dass in diesem Aegyptischen Schöpfungsgemälde auch gerade so, wie in dem Empedokleischen, zuerst „unzählige unvollkommene Mischungen bald in dieser, bald in jener Weise" hervorgehen, welche als misslungene Gebilde sich wieder auflösen, bis endlich die Bewegung sich regelt und die rechten Mischungen geschehen; und die Aegyptische Echtheit auch dieser Vorstellung wird durch Diodor bekräftigt, der gleichfalls meldet, dass nach der Lehre der Aegypter im Anfange bei der Schöpfung seltsame Ungeheuer entsprungen seien.[244] Zugleich tritt hier auch, wie bei Empedokles, aus der Auflösung der Einheit des Urwesens Aphrodite hervor, welche in Verbindung mit dem Feuer die Welt in ihrer Schönheit vollendet.[245] Wie die Aegypter von dieser Weltschöpfung ein Abbild in der Nilschöpfung erblickten, ist schon in den Hauptzügen gezeigt worden; jetzt ist noch hinzuzufügen, wie sie die Uebereinstimmung auch noch genauer in's Einzelne nachwiesen. Sie sagten nämlich, nach Diodor:[246]

---

243) l. c. VI, 4. in Anm. 244.: *ὅλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου*, dann: *εὐτάκτως ῥυῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτό, ὥςπερ ἴλιγγα.* Herodot. II, 170 sq.: *λίμνη τέ ἐστι ἐχομένη, λιθίνῃ κρηπῖδι κεκοσμημένῃ, καὶ ἐργασμένη εὖ κύκλῳ, καὶ μέγαθος, ὡς ἐμοὶ ἐδόκεε, ὅση περ ἡ ἐν Λήλῳ, ἡ τροχοειδὴς καλεομένη. ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ* (des Osiris) *νυκτὸς ποιεῦσι, τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι.* Dabei befanden sich symbolische Gräber des Osiris und Obelisken, welche eben Dasselbe darstellen.

244) l. c. VI, 4.: *τῆς τετραγενοῦς ὕλης ἐμψύχου οὔσης καὶ ὅλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου καὶ μυρίας ἀτελεῖς κράσεις ἄλλοτε ἄλλως ἐπαναχέοντος καὶ διὰ τοῦτο αὐτὰς ἀναλύοντος τῇ ἀταξίᾳ καὶ κεχηνότος εἰς γένεσιν ζώου δεθῆναι μὴ δυναμένου, συνέβη ποτὲ αὐτοῦ τοῦ ἀπείρου πελάγους, ὑπὸ ἰδίας φύσεως περιωθουμένου κινήσει φυσικῇ, εὐτάκτως ῥυῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτό, ὥςπερ ἴλιγγα, καὶ μίξαι τὰς οὐσίας*, was endlich bewirkt habe *κριτικὴν σύστασιν.* Vgl. Empedokles in Anm. 239, und dazu Aristot. de coelo III, 2. Phys. II, 4. 8. Diod. Sic. I, 26.: *οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἶσιδος ἡλικίαν* (was b. Aristot. de coelo III, 2.: *ἐπὶ Φιλότητος*) *γεγονέναι τινὰς πολυσωμάτους, τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους γίγαντας, ὑφ' ἑαυτῶν δὲ διακοσμουμένους τερατωδῶς ἐπὶ τῶν ἱερῶν καὶ τυπτομένους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν. ἔνιοι μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρξαι, προσφάτου τῆς τῶν ζώων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης.*

245) l. c. VI, 13.: *ἡ δὲ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀνακυψήσασα Ἀφροδίτη, κτλ.* In der Mythe wird die ursprüngliche Verschlungenheit der Aphrodite oder Isis mit dem Urwesen so ausgedrückt b. Plutarch. l. c. 12.: *Ἴσιν δὲ καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι,* und darauf bezieht sich wol *καὶ Ἀφροδίτης Σκοτίας ἱερὸν κατ' Αἴγυπτον* b. Hesych. v. *σκοτία*, wenn nicht der Beiname *Σκοτία* blos Dasselbe bedeutet, wie Tamun in Anm. 206. Das Gleiche erfahren wir von der Syrischen Göttin b. Hygin. Fab. CXCVII.: ovum, d. i. der Empedokleische Sphairos, excalefactum exclusisse Venerem, quae postea dea Syria est appellata. Vgl. Nigid. ap. Schol. in German. Arat. 240. Daher erscheint auch Eros als *ὠογενὴς* Orph. hymn. V, 2. Aristoph. Av. 694 sq.

246) Diod. Sic. I, 10.: *καὶ γὰρ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἔτι χρόνοις κατὰ*

„noch zu unseren Zeiten nehme man ja in dem überschwemmten Aegypten deutlich wahr, wie bei der Abnahme des Gewässers sich belebte Geschöpfe erzeugen; denn wenn der Strom zurücktrete, und der Schlamm durch die Sonne gedörrt werde, entständen Thiere, manche vollkommen ausgebildet, andere halb entwickelt und noch mit der Erde zusammengewachsen." Und das Gleiche lesen wir bei Ovid:[247]

„So, wenn das triefende Land der sich siebenfach mündende Nilstrom
„Wieder verlässt, und in's frühere Bett die Gewässer zurückzieht,
„Und von dem hohen Gestirn der entstandene Schlamm sich erwärmet,
„Findet der Bauer, nachdem er die Schollen des Bodens gewendet,
„Vielerlei Thier', und erblickt da die einen soeben begonnen,
„Grad' im Entstehn, und andere noch nicht völlig entwickelt,
„Einiger Glieder beraubt, und oft in demselbigen Körper
„Lebet ein Theil, und der andere Theil ist lautere Erde."

Insbesondere meldet Horapollon die Erzeugung von Fröschen aus dem Nischlamm, so dass sie bisweilen noch inmitten ihres Bildungsprozesses, halb Frosch, halb Erde, gefunden würden.[248] Und auch die Denkmäler zeigen uns den Frosch als ein auf die Schöpfung bezügliches Sinnbild.[249] Dass die Aegypter auch den Menschen bei der Schöpfung in ähnlicher Weise entstehen liessen, bezeugt Horapollon ausdrücklich; er schreibt: „Um den Menschen, welcher anfangs unförmlich entsprungen sei und hernach seine Gestalt empfangen habe, zu bezeichnen, gebrauchen sie das Bild einer schwangeren Bärin; denn diese gebiert zuerst eine dicke und feste

---

τὴν ἐπίκλυστον Αἴγυπτον ἐν τοῖς ὑψίμοις τῶν ὑδάτων φανερῶς ὁρᾶσθαι γεννωμένας φύσεις ἐμψύχων. ὅταν γὰρ τοῦ ποταμοῦ τὴν ἀναχώρησιν ποιουμένου τὴν πρώτην τῆς ἰλύος ὁ ἥλιος διαξηράνῃ, φασὶ συνίστασθαι ζῶα, τινὰ μὲν εἰς τέλος ἀπηρτισμένα, τινὰ δὲ ἡμιτελῆ καὶ πρὸς αὐτῇ συμφυῆ τῇ γῇ Dazu Macrob. Saturn. VII, 16.: perfecta autem in exordio fieri potuisse (animalia), testimonio sunt nunc quoque non pauca animantia, quae de terra et imbre perfecta nascuntur, ut in Aegypto mures et aliis in locis ranae serpentesque et similia. Pompon. Mel. I, 9.: hoc eo manifestum est, quod, ubi (Nilus) sedavit diluvia ac se sibi reddidit, per humentes campos quaedam nondum perfecta animalia, sed tum primum accipientia spiritum, et ex parte iam formata, ex parte adhuc terrena, visuntur. Darauf bezieht sich denn auch die Ansicht der Aegypter b. Diod. Sic. I, 43.: *τὸν ἄνθρωπον ἕλειον καὶ λιμνῶδες εἶναι ζῶον.*

247) Ovid. Metam. I, 422 sq.

248) Horapoll. Hierogl. I, 25. Vgl. II, 102.

249) Bunsen B. I. S. 448. u. 452 f.

Blutmasse, gestaltet sie alsdann durch Erwärmung mit den Schenkeln und vollendet sie durch Belecken.“ [250] Und ganz ebenso lehrte Empedokles, dass der Mensch im Anfange unförmlich, den Hauptbestandtheilen nach aus Wasser und Erde, d. i. aus Schlamm, hervorgegangen sei, und hernach seine Gestalt und Vollendung empfangen habe, wie uns noch in folgendem Bruchstücke urkundlich vor Augen liegt: [251]

„Rohe, noch formlose Bilder entsprangen zuerst aus dem Boden,
„Beiderlei, Wasser sowohl als Erde, besitzend als Antheil;
„Diese erzeugte das Feuer, indem es zum Gleichen emporddrang,
„Ganz noch an ihnen verhüllt die gefällige Bildung der Glieder,
„Weder mit Sehn, noch auch mit der üblichen Rede der Menschen.“

Und wie Karsten vermuthet, dass die Empedokleische Vorstellung von der Entstehung der einzelnen Wesen bei der Schöpfung aus der angeführten Beobachtung über die Bildung der Frösche entsprungen sei, so legt Ovid dem mit Pythagoras vertauschten Empedokles wirklich dieselben Bemerkungen in den Mund, die wir soeben von den Aegyptern vernommen haben; denn also lässt er ihn reden: [252]

---

250) Horapoll. Hierogl. II, 83.

251) Emped. carm. reliq. v. 251 sq. (265 sq.):
οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔθεος αἶσαν ἔχοντες·
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἑκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας,
οὐ μὲν ὀπωπήν, οὔτ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γῆρυν.
Denn so, scheint es, muss der letzte Vers gelesen werden, statt: *οὔτ' ἐνοπήν, οὔτ' αὖ ἐ. ἀ. γ.* Der Ausdruck *οὐλοφυεῖς* ist eine völlig genaue Uebersetzung des Aegyptischen Sinnbildes, der schwangeren Bärin; s. die Erklärung b. Karsten. De plac. philos. V, 19. werden folgende Stufen des Bildungsprozesses unterschieden: *Ἐμπεδοκλῆς τὰς μὲν πρώτας γενέσεις τῶν ζώων καὶ φυτῶν μηδαμῶς ὁλοκλήρους γενέσθαι, ἀσυμφυέσι δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένας· τὰς δὲ δευτέρας, συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς· τὰς δὲ τρίτας τῶν ὁλοφυῶν· τὰς δὲ τετάρτας οὐκέτι ἐκ τῶν στοιχείων, οἷον ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δι' ἀλλήλων ἤδη.*

252) Karsten zu Emped. carm. reliq. v. 232 sq.: Commentum istud ductum videtur ab eo, quod in nonnullis bestiolis, ut ranis, fieri animadverterent, quarum primo imperfectae et truncatae cernuntur figurae, quae paullatim magis magisque ad perfectionem adducuntur; wobei er auf Diod. Sic. I. 10. Lucret. V, 835 sq. Ovid. Metam. I, 422 sq. Virgil. Georg. IV, 308 sq. verweist. Die merkwürdigste Stelle ist aber offenbar die folgende, in welcher Ovid den Pythagoras, den er, wie oben in Anm. 39 gezeigt worden, statt des Empedokles nennt, also lehren lässt, Metam. XV, 374 sq.:
Semina limus habet virides generantia ranas,
Et generat truncas pedibus, mox apta natando

„Samen besitzet der Schlamm, die grünliche Frösche erzeugen,
„Und er gebiert sie zuerst fusslos, drauf leihet er Schenkel
„Ihnen, zum Schwimmen geschickt, und damit die auch dienen zu langen
„Sprüngen, erhebt sich der hinteren Maass weit über die vordern.
„Auch ein Junges nicht ist, was eben die Bärin gebieret,
„Sondern noch kaum lebendiges Fleisch; durch Lecken erst bringet
„Draus sie die Glieder hervor und Gestalt, die ihr selber zu Theil ward."

Bei dieser Vorstellung von der Entwickelung der Geschöpfe aus Schlamm lag es sehr nahe, die Bildung derselben mit der Töpferarbeit zu vergleichen, zumal da bei dieser auch alle vier Elemente zusammenwirken; und in der That sehen wir in einer Hieroglyphe die Schöpfung als Töpferarbeit verbildlicht, [253] und haben dieselbe Vergleichung auch in folgendem Bruchstücke des Empedokles: [254]

Crura dat, utque eadem sint longis saltibus apta,
Posterior partes superat mensura priores.
Nec catulus partu quem reddidit ursa recenti,
Sed male viva caro est: lambendo mater in artus
Fingit et in formam, quantam capit ipsa, reducit.

253) Bunsen B. I. S. 652, Dingbilder Nr. 120.: „Num als Töpfer," widerköpfiger Gott, die Töpferarbeit verrichtend; „Aussprache und Bedeutung: Num (Kneph) als Schöpfer." Vgl. Nr. 118, b. Champoll. Dict. Égypt. p. 34, wo ein arbeitender Töpfer in der Bedeutung „bilden" überhaupt. In der Beschreibung eines Bildes des Amun-Kneph zu Elephantine b. Euseb Praep. Evang. III, 12. heisst es: *κάθηται δέ, παρακειμένου κεραμέου ἀγγείου, ἐφ' οὗ ἄνθρωπον ἀναπλάσσει.* Aber diese Verbildlichung enthält eine wesentliche Abweichung von der aus der Manethonischen Ueberlieferung dargelegten Lehre, nach welcher Isis die Bildnerin aller Wesen ist, an deren Stelle wol der Gott des Feuers treten könnte, nicht aber Kneph. In dieser Verbildlichung ist die Aegyptische Ansicht auf dem Wege, sich in die Israelitische umzuwandeln, sie braucht nur noch den Kneph als reinen Geist zu fassen.

254) Emped. carm. reliq. v. 209 sq. (215 sq.) nach Stein's Lesung:
ὣς δὲ τότε χθόνα Κύπρις, ἐπεί τ' ἐδίηνεν ἐν ὄμβρῳ,
αἰθέρ' ἐπιπνείουσα θοῷ πυρὶ δῶκε κρατῦναι.
Indem Panzerbieter, in d. Zeitschr. f. d. Alterthumswiss. Nr. 111, diese Verse als die durch eine Lücke zu ergänzende Fortsetzung des in Anm. 91 angeführten Bruchstücks, v. 150—53 (210 sq.)/ ansieht, mit welchem sie bei Simplic. in Aristot. de coelo ap. Peyron. p. 28 durch *καὶ μετ' ὀλίγα* verbunden sind, so erklärt er sie im Zusammenhange mit jenem Bruchstücke, wie folgt: „Wenn du aber noch zweifelst, wie aus den vier Elementen so manchfaltige Dinge werden konnten, so betrachte nur die Thonbildner, welche den Thon mit Wasser netzen und kneten und daraus allerhand Gestalten formen, Götter und Menschen, Thiere und Vögel u. s. w., dann diese Gestalten der Luft aussetzen und trocknen lassen und sie zuletzt im Feuer färben." Dabei liest er *ἔπειξ'* statt *ἐπεί τ'* in v. 209, worin er jedoch zu weit zu gehen scheint.

„So gab Kypris die Erde, nachdem sie im Wasser genetzt war,
„Während sie Luft zuhauchte, dem hurtigen Feuer zum Härten."

So ist die Aegyptische Auffassung der Schöpfung auch in ihren bestimmteren und eigenthümlichen Zügen völlig dieselbe mit der Empedokleischen.

Nachdem wir nun die Grundansicht, das heiligste Mysterium selbst, des Aegyptischen Volkes und die Entwickelung derselben in allem Grundwesentlichen aus der sichersten und in sich völlig einstimmigen Ueberlieferung kennen gelernt haben, so dürfen wir jetzt an das grosse Aegyptische Räthsel treten, an die Wunderwerke der Obelisken und Pyramiden, die gewonnene Kenntniss gleichsam als einen Schlüssel gebrauchend und versuchend, ob derselbe im Stande sein werde, jenen Denkmälern den fast durch Jahrtausende verschlossenen Mund zu öffnen; vielleicht dass auch sie, unmittelbar aus dem grauen Alterthume zu uns redend, uns das gleiche Mysterium, den gleichen innersten und heiligsten Gedanken des Aegyptischen Geistes offenbaren. Seitdem der bekannte Jesuit Pater Athanasius Kircher und Andere die willkürlichsten Deutungen jener Denkmäler entwickelt haben, ist jetzt freilich die Frage nach der Symbolik derselben fast gänzlich aufgegeben, und das Interesse beinahe ausschliessend darauf gerichtet, sie genau nach Fuss und Zoll in die Höhe und Breite auszumessen und die Namen ihrer Erbauer zu entziffern, was alles unzweifelhaft von grosser Wichtigkeit ist; doch man beruhigt sich mit Unrecht bei der Annahme, die Obelisken seien eben nur Säulen zur Eingrabung und Verewigung irgend welches für wichtig erachteten religiösen oder historischen Inhaltes, und die Pyramiden eben nur Grabmäler der Könige, ohne weiter zu fragen, warum die einen wie die anderen ohne Ausnahme gerade in dieser bestimmten eigenthümlichen Gestalt ausgeführt sind. Dass diese Gestalt keine gleichgiltige und bedeutungslose sein kann, springt aus den Hieroglyphen in die Augen, in welchen, wie wir bereits wissen, der Obelisk als das Sinnbild Amun's, der höchsten Gottheit, des Ur-Einen und des Alls, entziffert ist; womit auf das Beste zusammenstimmt, dass auch die wirklichen Obelisken, und zwar die grössten und schönsten, die sich erhalten haben, mit dem Bilde Amuns auf dem Pyramidion geschmückt sind.[255] Die Erklärung ist schon oben in vollem Einklange mit

255) Champoll. Panth. Égypt. pl. 1.: Son image occupe le pyramidion ou le sommet des plus grands obélisques Égyptiens, tels que ceux de Louqsor et de Karnac, et le haut de ces superbes monolithes, ouvrages des anciens Pharaons, que les Romains transportèrent dans leur ville, dont ils

der Ueberlieferung Manetho's, des Hekataios von Abdera und des gesammten Alterthums über die Aegyptische Grundansicht, dargelegt worden; der Sinn dieser Verbildlichung ist kein anderer, als das heiligste Aegyptische Mysterium selbst, welches auch in der Osirismythe ausgedrückt ist: dass die Gottheit das Ur-Eine ist und das All, aus ihrer Einheit auseinandergehend in die Vierheit der Elemente, welche den Begriff des Alls erschöpfen, und aus der Vierheit der Elemente wieder zurückkehrend in die Einheit; gleichwie der Obelisk, von oben her angeschaut, aus der Einheit der Spitze des Pyramidion's auseinandergeht in die vier Seiten, die seinen ganzen Körper umfassen, und, von unten aus betrachtet, aus der Entwickelung seines vierseitigen Körpers zusammengeht in die Einheit der Spitze des Pyramidion's. Ja der Obelisk veranschaulicht offenbar nicht blos den grossen Lebensprozess der Gottheit und des Alls, sondern zugleich den allgemeinen Prozess alles Entstehens und Vergehens auch der einzelnen Geschöpfe, dessen Grundformel nach der Aegyptischen Ansicht, wie oben ausführlich gezeigt worden: Zusammengehen der Vierheit in die Einheit und Auseinandergehen der Einheit in die Vierheit. Denselben Prozess verbildlicht in ganz ähnlicher Weise jenes Kreuz im Kreise: das fortwährende Zusammengehen und Auseinandergehen der vier Elemente im Kreislaufe des Werdens.[256] Die angegebene Bedeutung des Obelisken muss schon Jedem, der nur die angeführte Geltung desselben in der Hieroglyphik mit der entwickelten Grundansicht der Aegypter zusammenhält, klar einleuchten; sie wird aber auch noch durch die sichersten und echtesten Urkunden des Volkes bekräftigt und über jeden Zweifel erhoben. Nämlich erstens ist es völlig gewiss, und wird auch von Zoega, dem Gründlichsten unter Allen, die über die Obelisken geforscht haben, auf das Bestimmteste bezeugt,[257] dass die Aegypter durchaus nur vierseitige Obelisken und

sont devenus les plus beaux ornements. Ebenso Bunsen B. I. S. 437: „Mit rein menschlicher Gestalt wird er (Ammon) immer auf der Spitze der Obelisken (dem Pyramidion) dargestellt. Der Obelisk selbst ist sein hieroglyphisches Zeichen.“ Ueber den Obelisken in der Hieroglyphik als Sinnbild Amun's oben Anm. 103.

256) S. oben Anm. 172. Vgl. auch die Lotos in Anm. 78.

257) Da Zoega in dem ganzen Umfange seiner gründlichen Untersuchung keine anderen Obelisken, als vierseitige, in Aegypten aufgefunden hat, so sagt er de orig. et usu obeliscor. p. 133.: miror itaque Winckelmannum, summum virum, in epistola de architectura veterum §. 36 p. 169, Bellonii sententia nixum, pro certo accepisse, quod antiquissimis temporibus facti sint obelisci trilateri. is autem, quem in Asia vidit Pocockius, neque ad Aegyptum spectat, neque ad ea tempora, de quibus Winckelmanno sermo est, sed, quod patet ex nomine ei inscripto, erectus est saltem post Bithyniam Romanorum armis subactam. Ueber diese dreiseitige Säule, welche Pococke

Pyramidien, sowie durchaus nur vierseitige Pyramiden, errichtet haben, vierseitige gerade nach der Zahl der vier Elemente, welche in ihrer Anschauung die Bestandtheile des Alls und aller Wesen in ihm erschöpfen. Zweitens aber erblicken wir in dem bereits erwähnten Bildwerke, welches von den Franzosen zu Karnak bei Theben aufgefunden worden ist, den Obelisken auch geradezu vereinigt und paarweise zu einer Galerie zusammengestellt mit dem sogenannten Nilmesser, der in seinen vier Querstäben die vier Elemente versinnlicht; und dabei ist hier, während der Nilmesser die vier Elemente in ihrem Getrenntsein darstellt, der Obelisk oben auf seinem Pyramidion, wo die vier Seiten, die Sinnbilder der vier Elemente, sich vereinigen, mit einem kreisartig geschlungenen Bande oder einem Kranze geschmückt, welcher das uns bereits bekannte Emblem der Isis-Hathor ist, und die Liebe bedeutet, von der wir wissen, dass sie nach der Lehre der Aegypter die Welt und alle Geschöpfe in ihr durch die Vereinigung der vier Elemente hervorgebracht hat und fortwährend Alles hervorbringt.[258] Dazu kommt drittens die gleichfalls schon angeführte ringförmige Bildnerei, die von den Franzosen an Tempelsäulen auf der Insel Philä entdeckt worden ist; in dieser, die uns in der That eine vollständige Galerie aller Aegyptischen und Empedokleischen Hauptgedanken darstellt, sehen wir den Obelisken und den vermeinten Nilmesser auch ausdrücklich verbunden mit dem Käfer und seiner Kugel, welcher den Aegyptern, nach der bestimmten Erklärung des Alterthums, die auch von Bunsen für unzweifelhaft erachtet wird, „das Bild der Welt und der Weltschöpfung" war.[259] Diese Bildnerei ist die be-

in Bithynien gefunden, bemerkt er p. 92.: hic quidem obeliscus, si modo recte eo appelletur nomine, ad eorum numerum non pertinet, quos mihi sumsi enarrandos: attamen hoc loco occasione oblata notitiam eius inserendam duxi. nam praeter structilem colossum Constantinopolitanum unicus mihi obvenit e Graeca antiquitate superstes, solus quoque figura praeditus triangulari.

258) S. Description de l'Égypte, Antiq. T. III. pl. 33, no. 1. Vgl. T. III. pl. 23, no. 4.; dazu, über die Bedeutung des Bandes oder Kranzes auf dem Pyramidion des Obelisken, Champoll. Panth. Égypt. pl. 17 nebst Horapoll. Hierogl. II, 26. und Brugsch in Anm. 214.

259) Horapoll. Hierogl. I, 10.: *μονογενὲς δὲ δηλοῦντες ἢ γένεσιν ἢ πατέρα ἢ κόσμον ἢ ἄνδρα, κάνθαρον ζωγραφοῦσι. μονογενὲς μέν, ὅτι αὐτογενές ἐστι τὸ ζῶον, ὑπὸ θηλείας μὴ νυοφορούμενον· μόνου γὰρ γένεσις αὐτοῦ τοιαύτη ἐστίν· ἐπειδὰν ὁ ἄρσην βούληται παιδοποιήσασθαι, βοὸς ἀφόδευμα λαβών, πλάσσει σφαιροειδὲς παραπλήσιον τῷ κόσμῳ σχῆμα· ὃ ἐκ τῶν ὀπισθίων μερῶν κυλίσας ἀπὸ ἀνατολῆς εἰς δύσιν, αὐτὸς πρὸς ἀνατολὴν βλέπει, ἵνα ἀποδῷ τὸ τοῦ κόσμου σχῆμα. οὗτος γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀπηλιώτου εἰς Λίβα φέρεται, ὁ δὲ τῶν ἀστέρων δρόμος ἀπὸ Λιβὸς εἰς ἀπηλιώτην. ταύτην οὖν τὴν σφαῖραν κατορύξας εἰς γῆν κατατίθεται ἐπὶ ἡμέρας εἰκοσιοκτώ, ἐν ὅσαις καὶ ἡ σελήνη ἡμέραις τὰ δώδεκα ζώδια κυκλεύει· ὑφ' ἣν ἀπομένον ζωογονεῖται τὸ τῶν κανθάρων γένος· τῇ ἑνάτῃ δὲ καὶ*

stimmteste und klarste, und darum die wichtigste unter allen, welche die Aegyptische Grundansicht veranschaulichen. Denn der Nilmesser trägt in ihr oben auf der Säule, durch welche die vier Querstäbe gehen, auch noch eine Kugel, das Bild des Urwesens oder des Sphairos, der nach der dargelegten Lehre der Aegypter bei der Weltschöpfung aus seiner uranfänglichen Einheit in die vier Elemente zerrissen worden ist, welche eben durch die unter ihr befindlichen vier Querstäbe in ihrem Getrenntsein von einander verbildlicht sind; und der Obelisk ist gerade so, wie in der Karnakschen Galerie, oben auf seinem Pyramidion mit dem kreisartig geschlungenen Bande oder dem Kranze der Liebe oder Isis-Hathor geziert, welche durch die Vereinigung der vier Elemente, die eben in dem Pyramidion selbst versinnlicht wird, die Welt und alle Geschöpfe in ihr gestaltet hat; und endlich, damit durchaus in Niemandem der Gedanke aufkommen könne, als sei in dem Bildwerke

---

εἰκοστῇ ἡμέρᾳ ἀνοίξας τὴν σφαῖραν εἰς ὕδωρ βάλλει· ταύτην γὰρ τὴν ἡμέραν νομίζει σύνοδον εἶναι σελήνης καὶ ἡλίου, ἔτι δὲ καὶ γένεσιν κόσμου· ἧς ἀνοιγομένης ἐν τῷ ὕδατι, ζῶα ἐξέρχεται, τουτέστιν οἱ κάνθαροι. γένεσιν δέ, διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν. πατέρα δέ, ὅτι ἐκ μόνου πατρὸς τὴν γένεσιν ἔχει ὁ κάνθαρος. κόσμον δέ, ἐπειδὴ κοσμοειδῆ τὴν γένεσιν ποιεῖται. ἄνδρα δέ, ἐπειδὴ ἡλυκὸν γένος αὐτοῖς οὐ γίνεται. Diese Ueberlieferung wird von vielen Anderen einstimmig bekräftigt. Plutarch. de Is. et Osir. 10.: *τοῖς δὲ μαχίμοις κάνθαρος ἦν γλυφὴ σφραγίδος· οὐ γὰρ ἔστι κάνθαρος ἢ̃λυς, ἀλλὰ πάντες ἄρσενες· τίκτουσι δὲ τὸν γόνον, ὡς σφαιροποιοῦσιν, οὐ τροφῆς μᾶλλον ὕλην, ἢ γενέσεως χώραν, παρασκευάζοντες.* Id. l. c. 74.: *τὸ δὲ κανθάρων γένος οὐκ ἔχειν ἢ̃λειαν, ἄῤῥενας δὲ πάντας ἀφιέναι τὸν γόνον εἰς τὴν σφαιροποιουμένην ὕλην, ἣν κυλινδοῦσιν ἀντιβάδην ὠθοῦντες, ὥσπερ δοκεῖ τὸν οὐρανὸν ὁ ἥλιος εἰς τοὐναντίον περιστρέφειν, αὐτὸς ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ τὰς ἀνατολὰς φερόμενος.* Clem. Alex. Strom. V, 4. p. 657. ed. Pott.: *κυκλοτερὲς ἐκ τῆς βοείας ὄνθου σχῆμα πλασάμενος, ἀντιπρόσωπος κυλινδεῖ. φασὶ δὲ καὶ ἑξάμηνον μὲν ὑπὸ γῆς, ἥμερον δὲ τοῦ ἔτους τμῆμα τὸ ζῶον τοῦτο ὑπὲρ γῆς διαιτᾶσθαι, σπερμαίνειν τε εἰς τὴν σφαῖραν καὶ γεννᾶν, καὶ ἢ̃λυν κάνθαρον μὴ γίνεσθαι.* Dazu Porphyr. de abstin. IV, 9. Aelian. H. A. X, 15. Aus der angeführten Ueberlieferung über das wichtige Symbol kommt hier zunächst nur die Grundbedeutung in Betracht, welche auch von Bunsen B. I. S. 452 anerkannt wird, dass der Käfer „das Bild der Welt und der Weltschöpfung" ist: *μονογενὲς δὲ δηλοῦντες ἢ γένεσιν κτλ.* Seine Entwickelung aus der Kugel und dass er *αὐτογενὲς* ist, eignet ihn zum Symbole des Urwesens und der Weltentwickelung. Dazu kommt, dass er bloss männlich gefunden werde (woraus weiter die Bedeutung der Männlichkeit d. i. Tapferkeit abgeleitet ist), wie das Urwesen oder Osiris das männliche Prinzip oder der Vater aller Dinge ist im Gegensatze zu Isis als dem weiblichen Prinzip oder der Mutter, nach Anm. 181. Damit verbunden ist die Beziehung auf die exoterische astronomische Verbildlichung der Weltperiode in der Jahresperiode, auf die in der Monatsperiode, auf die in der Nilschöpfung, auch auf die exoterische Anschauung des Osiris, wie des Adonis, als des Samenkorns, worüber in Anm. 232, 233, 181 u. 178. Ueber den merkwürdigen heiligen Käfer selbst s. Ehrenberg's Beitrag zur Charakteristik der Afrikan. Wüsten in d. Abhandl. d. Berl. Akademie 1827, b. Schleiden Studien (Leipzig 1855) S. 96 f.

etwas Anderes, als dieser Prozess der Schöpfung aller Dinge, symbolisch dargestellt, ist es durch das hinzugefügte Symbol der Weltschöpfung, den Käfer mit seiner Kugel, noch besonders ausgedrückt und in's Licht gesetzt.[260] Wenn aber auch bei diesen urkundlichen und klaren Vorlagen noch ein Bedenken gegen die entwickelte Bedeutung des Obelisken übrig bleiben sollte, so wird es viertens durch einen alten riesenhaften Obelisken selber vollständig gehoben, welcher uns wirklich auf allen vier Seiten seines Pyramidions das Symbol der Weltschöpfung zeigt und uns damit die angegebene Bedeutung geradezu und auf das Bestimmteste ausspricht. Das ist der berühmte Obelisk, der nach dem älteren Plinius von dem Könige Sesostris oder, nach anderer Lesung, von Sothis herstammen soll, an dem aber Champollion den Namen Psammetich entziffert hat,[261] und den wir daher den Obelisken Psammetichs nennen wollen; derselbe, welchen der Kaiser Augustus aus Aegypten nach Rom bringen und dort auf dem Marsfelde aufrichten liess. Auf dem Pyramidion dieses Obelisken, von welchem nach Bandini neuerdings Zoega in seinem Werke eine genaue Zeichnung gegeben hat, erblicken wir auf jeder der vier Seiten oben gegen die Spitze hin in auffallender Grösse die Abbildung einer Kugel und unter ihr die eines Käfers mit ausgebreiteten Flügeln; unmittelbar unter diesen beiden Abbildungen befinden sich Reihen verhältnissmässig kleiner Hieroglyphen und zwar auf jeder Seite andere.[262] Es ist klar, dass die Abbildung des Schöpfungssymbols in der hervorstechenden Gestalt auf allen vier Seiten des Pyramidions, die Kugel und der Käfer, die Bedeutung des Pyramidion's selbst ausdrückt, welches ja die Aegyptische Ansicht von der Schöpfung und der Natur aller Dinge auch wirklich veranschaulicht. Und damit steht in dem be-

---

260) S. Description de l'Égypte, Antiq. T. I. pl. 23, no. 4. Die Franzosen haben die Bedeutung dieses Bildwerkes nicht erkannt, sondern bemerken über dasselbe l. c. T. I. p. 85 suiv. blos Folgendes: La sculpture figurée dans la pl. 23, fig. 4, est sur quelques-unes des colonnes, où elle forme un anneau, qui n'occupe pas la huitième partie de la hauteur du fût. On peut examiner ici avec quelle adresse les artistes égyptiens savaient disposer les emblèmes religieux, et les employer à l'ornement des temples.

261) S. Plin. H. N. XXXVI, 9. u. 10. und dazu Zoëga de orig. et usu obeliscor. p. 611 u. 638. Die Entzifferung des Namens Psmtk, d. i. Psammetich, s. b. Champoll. Précis du système hiérogl. des anc. Égyptiens, 2. édit. p. 245 suiv. Champollion bemerkt dabei: Le travail de l'obélisque Campensis est tout-à-fait digne de cette belle époque de la monarchie égyptienne; er wagt aber nicht zu entscheiden, ob dieser Psammetich der erste, oder der zweite, der Sohn des Necho, sei.

262) Bemerkenswerth erscheint auch, dass auf dem Pyramidion eine Sphinx in hervortretender Grösse abgebildet ist, welche an die Sphinx der Pyramiden erinnert, von der sogleich die Rede sein wird.

sten Einklange, dass auch Plinius sowohl von diesem Obelisken, als einem anderen, der im Circus aufgestellt war, wörtlich berichtet: „Beider Inschriften enthalten die Erklärung der Natur der Dinge nach der Philosophie der Aegypter;“ [263] denn eben dies ist ja der Sinn des Pyramidions mit dem Schöpfungssymbole, und es lässt sich wol vermuthen, dass auch die übrigen Hieroglyphen sich hierauf beziehen. Zugleich ist es höchst merkwürdig, dass der Kaiser Augustus auf die Spitze des Pyramidions, auf den Indifferenzpunkt, aus welchem die vier Seiten auseinandergehen und in welchem sie zusammengehen, auch hat eine vergoldete Kugel, einen Sphairos, stellen lassen, und dass Zoega Spuren findet, welche ihn zu der Vermuthung berechtigen, auch in Aegypten selbst seien manche Obelisken mit einer Kugel auf der Spitze geschmückt worden. [264] Dass der Obelisk Psammetich's, wie Plinius meldet, und nach ihm die Neueren meinen, blos darum so ausgestattet worden sei, weil er als Gnomon oder Sonnenzeiger eingerichtet wurde, ist schwer zu glauben; wenigstens wäre es eine seltsame Fügung, wenn die allertreffendste Verbildlichung der Aegyptischen und Empedokleischen Grundansicht, die sich ersinnen lässt, in Begleitung von Symbolen,

---

263) Plin. H. N. XXXVI, 9.: inscripti ambo rerum naturae interpretationem Aegyptiorum philosophiâ continent.

264) Plin. H. N. XXXVI, 10.: apici auratam pilam addidit. Dasselbe geschah bei dem Obelisken, welchen der Kaiser Caligula in Rom aufrichten liess, nach Zoega l. c. p. 613.: in summo autem vertice globus fuit ex eodem metallo (aere) pariterque inauratus; diese Verzierung ist jedoch bei der Wiederherstellung jenes Obelisken durch Sixtus V, wie beim Obelisken Psammetichs, welchen Pius VI. 1792 wieder aufrichten liess, mit einer anderen vertauscht worden, nach Zoega l. c. p. 624.: adiecta praeterea fuit in lapidis vertice pro pila, quae olim ibi erat, S. Crucis figura ex aere deaurato. Ferner bemerkt Zoega l. c. p. 612.: Inde, weil Augustus auch im Circus einen Obelisken errichtet hatte, factum, ut in numis imperatoriis et in marmoribus anaglypticis Circum cum ludis repraesentantibus, quo emblemate in sepulcralibus arcis saepissime usi inveniuntur Romani veteres, constanter obeliscum expressum videamus plerumque globo in summo vertice decorum, cuiusmodi ornamento ex aere aurato iam et eum, quem in Circo Augustus statuit, gavisse affirmant nonnulli. Dies Letztere behauptet namentlich Mercati Degli obelischi di Roma c. 24, p. 234. Ueber die Münzen, welche auch diesen Obelisken mit einer Kugel auf der Spitze darstellen, s. Zoega l. c. p. 63. Zu allem dem ist bemerkenswerth, was er l. c. p. 161 sagt: Duo autem obelisci, quos stantes prope Mataream et prope Faiumam delineatos exhibuere Nordenius et Pocockius, suspicionem mihi moverunt, verticibus pilam aliquando additam fuisse vel aliud ornamentum. Vgl. eb. p. 104 sq. Die von Plinius gemeldete Einrichtung des Obelisken Psammetich's als Sonnenzeiger hat sich wol an die oben angeführte exoterische Anschauung des Osirismysteriums angeschlossen, in welcher die Sonne für Osiris galt. Jedenfalls musste die Kugel dem Amun gleichbedeutend sein, der nach Anm. 255 auf anderen Obelisken ihre Stelle vertritt; Amun aber ist nach Anm. 97 das Prinzip der vier Elemente.

welche auf diese Grundansicht ausdrücklich hinweisen, durch einen Zufall entstanden wäre.

Nachdem die Bedeutung des Pyramidions der Obelisken erwiesen ist, so ist damit auch die Bedeutung der Pyramiden gefunden, welche in ihrer gleichen Gestalt augenfällig das Gleiche verbildlichen. Doch wir wollen uns mit dem einfachen Schlusse nicht begnügen, sondern auch noch die Pyramiden selber näher betrachten, ob sich bei ihnen Andeutungen oder Beweise auffinden lassen, welche die aufgestellte Erklärung bekräftigen oder vollends über jeden Zweifel erheben. Darauf, dass gerade in der Gestalt das Wesen und die eigentliche Bedeutung der Pyramiden gegeben sei, hätte schon der Umstand leiten sollen, dass sie ja dem Anblick in Wirklichkeit Nichts weiter darbieten, als eben nur diese Gestalt in riesenhafter Grösse, mit wenigen sehr schmalen Gängen im Innern und wenigen engen Kammern. Zwar freilich grossartige Grabgewölbe der Könige könnten sie dabei sein, wie früher meistens geglaubt worden ist; aber die neusten fast erschöpfenden Untersuchungen von Vyse und Perring haben dargethan, dass sie das nicht sind, sondern Aufbaue über den Gräbern, welche in der Regel sich unter ihnen in Felsenaushöhlungen befinden. Desshalb haben zuletzt die Meisten sich dafür entschieden, sie für grossartige Grabhügel zu nehmen. Indessen man mochte sie für Grabgewölbe oder mag sie für Grabhügel ansehen, in beiden Fällen war und ist es unzulässig, ihre Gestalt für bedeutungslos und gleichgiltig zu erachten. Dies verbietet nicht blos der Blick auf den in allen seinen Werken symbolisirenden Sinn des Volkes; es verbietet dies auch die Sphinx, welche bei der bedeutendsten Pyramidengruppe, gleichfalls in riesenhafter Grösse und also in offenbarer Beziehung auf die Pyramiden, aufgestellt ist; diese sagt uns in symbolischer Rede ausdrücklich, dass wir hier nicht vor blossen Grabhügeln, sondern vor einem Mysterium stehen. Denn Plutarch meldet uns, dass die Sphinx in Aegypten eben dazu vor den Heiligthümern aufgestellt wurde, um auf das Mysteriöse und Räthselhafte ihrer Theologie hinzudeuten. Dass aber das Räthsel, auf welches sie hier hindeutet, die geheimnissvolle Lehre von den vier Elementen oder das Osirismysterium ist, werden wir den stumm bezeugenden Gestalten der Pyramiden selbst um so mehr glauben, wenn wir zugleich daran denken, wie die Sphinx in derselben Verbindung bei jener Branchidischen Feier auftritt, von welcher uns Klemens der Alexandriner nach der Ueberlieferung des Kerkyräers Apollodor berichtet, wo sie den lauten Empedokleisch-Aegyptischen Gesang von den

vier Elementen mit dem hellen Klange ihres Namens begleitet.[265] Auf dieselbe geheimnissvolle Lehre deutet aber auch die von Herodot überlieferte Inschrift der berühmten Schlammpyramide, in welcher sich, da diese Pyramide so hoch über all die anderen erhoben wird, eine Beziehung zu der hohen Bedeutung des Schlammes in der Aegyptischen Schöpfungsgeschichte kaum verkennen lässt.[266] Eben darauf deutet noch bestimmter die Ueberlieferung, welche wenigstens die eine der beiden grössten Pyramiden als symbolisches Grab der höchsten Gottheit bezeichnet; denn so, als symbolische Gräber des Osiris, können die Pyramiden alle aufgefasst werden, insofern sie die Zertheilung desselben aus der Einheit in die Vierheit der Elemente verbildlichen.[267] Und damit steht weiter in dem besten Einklange, dass sie auch gerade über den Gräbern der Könige erbaut und ringsumher von Grabgewölben umgeben sind, da die Aegypter, wie Plutarch berichtet, eben dies als ein hohes Glück achteten und erstrebten, im Tode Grabgenossen des Osiris zu sein, d. h. bei einem symbolischen Grabe desselben beigesetzt zu werden.[268] Damit stimmt ferner, dass sie auch gerade bei dem heiligen Mittelpunkte des Osiriskultus versammelt stehen;

---

265) Das angeführte Zeugniss Plutarchs lautet de Is. et Osir. 9.: *πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς σφίγγας ἐπιεικῶς ἱστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης.* Die Bedeutung des Räthsels hat die Sphinx auch in der bekannten Mythe von Oedipus in dem Böotischen Theben, das, wie wir uns aus Anm. 151 erinnern, mit Aegypten in einer näheren Berührung stand. Ueber die erwähnte Branchidische Feier s. Clem. Alex. Strom. V, 8. p. 674 Pott. in Anm. 220. Dort wird die Sphinx etymologisirend als *ἡ τῶν στοιχείων φιλία* und *ἡ τοῦ κόσμου ἁρμονία* gedeutet. Was auch ihre wirkliche Bedeutung sei, immer bleibt ihre Verbindung dort mit den vier Elementen, hier mit den die vier Elemente veranschaulichenden Pyramiden merkwürdig.

266) S. Herodot. II, 136. und vgl. die Bedeutung des Schlammes in Anm. 237 f., sowie die damit in Verbindung stehende Verbildlichung der ganzen Schöpfung durch die Töpferkunst, bei welcher alle vier Elemente zusammenwirken, in Anm. 253 u. 254.

267) Abdallatif Relation de l'Égypte I, 4. p. 177 ed. Silv. de Sacy: J'ai lu dans quelques livres des anciens Sabéens, que de ces deux pyramides (den beiden grössten bei Memphis) l'un est le tombeau d'Agathodémon et l'autre celui d'Hermès. Agathodämon ist aber Eines mit der höchsten Gottheit oder Osiris nach Plutarch. l. c. 42. Jamblich. de myster. VIII, 3. Ptolem. Geogr. IV, 5. u. A. Vgl. Anm. 70 u. 71. Die Bezeichnung der zweiten Pyramide als Grab des Hermes ist schwer zu deuten; sie erinnert theils an Macrob. in somn. Scip. I, 12. in Anm. 176, theils an Plutarch. Symposiac. IV, 5, 2. in Anm. 131. Bemerkenswerth ist noch, dass wir b. Herodot. I, 181. u. Strab. XVI, 1, 5. p. 738 vom Bel-Tempel zu Babylon lesen: *ἦν δὲ πυραμὶς τετράγωνος ἐξ ὀπτῆς πλίνθου,* und dass er auch *ὁ τοῦ Βήλου τάφος* genannt wird. Und dabei fehlt auch nicht die Meldung von der Errichtung eines Obelisken durch Semiramis, b. Diod. II, 11.

268) Plutarch. l. c. 20: *ἔν τε Ἀβύδῳ τοὺς εὐδαίμονας τῶν Αἰγυπτίων καὶ δυνατοὺς μάλιστα θάπτεσθαι, φιλοτιμουμένους ὁμοτάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος.* Demgemäss waren auch die Saitischen Könige Grabgenos-

damit die Riesenhaftigkeit, in welcher sie aufgeführt worden sind, als Verbildlichung der höchsten Gottheit und des Alls; damit der ungeheure Aufwand von Kräften und Kosten zu ihrer Erbauung, welcher, wären sie blosse Grabhügel der Könige, minder begreiflich bleiben würde. Doch wir sind, um unsere Erklärung der Pyramiden zu begründen, keineswegs blos auf die Beweise an den Obelisken und auf diese Andeutungen und Einklänge beschränkt, sondern haben auch an den Pyramiden selbst die klare, ausdrückliche Hinweisung auf die Schöpfungstheorie vor Augen. „Auffallend ist es," meldet Dr. Brugsch dem Verfasser in einem den Gegenstand behandelnden Schreiben, „dass auf einigen Aegyptischen Denkmälern die Pyramide mit einer schwarzen Spitze dargestellt ist." Diese schwarze Spitze setzt die Bedeutung vollständig ausser Zweifel. Denn das ist das treueste Bild der Aegyptischen Schöpfungstheorie, nach welcher das Urwesen eben eine dunkle Vereinigung der vier Elemente war, die bei der Weltschöpfung sich trennten; ja der Dialog der Isis mit Horos, dem wir schon soviel echt Aegyptisches verdanken, sagt von der Schöpfung wörtlich, als hätte er uns zu dem Bilde der Pyramide mit schwarzer Spitze die einfach erklärende Unterschrift darbieten wollen: „Es geschah ein Auseinandertreten der noch schwarzen Vereinigung." [269]

Mit der ganzen bisherigen Darlegung ist nun aber das Grundwesentliche und Eigenthümliche der Empedokleischen und Aegyptischen Erkenntniss für sich und die Uebereinstimmung beider noch nicht erschöpft, sondern zwei merkwürdige Erscheinungen, welche uns Empedokles und die Aegypter in gleicher Weise darbieten, sind noch genauer zu betrachten: die innige Verbindung der Theologie oder Philosophie mit der Heilkunde und mit der Zauberei.

Schon in der grauen Vorzeit finden wir die Heilkunde in Aegypten mit einem Ansehn und in einer Ausbildung hervortreten,

---

sen des Osiris im Heiligthume der Saitischen Göttin, nach Herodot. II, 169 sq. und namentlich ruhte dort auch Psammetich, nach Strab. XVII, 1, 18. p. 802.

269) Der Dialog, über welchen Zoega in Anm. 112. so günstig urtheilt, und aus dem wir gerade über die Bildung aller Geschöpfe durch die Mischung der vier Elemente in Anm. 113 so echt Aegyptisches geschöpft haben, sagt b. Stob. Eclog. phys. I, p. 968 ed. Heer. von der Weltschöpfung: τῆς ἔτι μελαίνης ἑνώσεως διάστασις ἐγένετο. S. über die Schöpfung selbst Anm. 111; über das Urwesen als μέλαινα ἕνωσις Anm. 216. (Vgl. 1 Mos. 1, 2.) Diese Anschauung drang sich von selbst auf, da das Licht erst im Schöpfungsprocess hervortritt. Was die Symbolik des Weiss und Schwarz in dem Bilde der Pyramide betrifft, so hatten wir diese auch schon in Anm. 130 und 216.

wie sonst nirgends im gesammten Alterthum. Denn bereits Homer sagt: [270]

„Dort trägt das ernährende Erdreich
„Sehr viel kräftige Kräuter, zum Heil und auch zum Verderben;
„Und Einjeder daselbst ist Arzt, einsichtig vor allen
„Sterblichen; stammen doch alle sie ab vom Geschlechte Paieon's."

Und aus dem fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung meldet Herodot aus eigener Anschauung von den Aegyptern: „Die Heilkunst ist bei ihnen in folgender Weise eingerichtet: jeder Arzt ist für Eine Krankheit und nicht für mehre; es ist aber Alles voll von Aerzten; denn die Einen sind Aerzte für die Augen, die Anderen für den Kopf, die Anderen für die Zähne, die Anderen für die Krankheiten des Unterleibes, die Anderen für die verborgenen." Und ebenso berichtet weiterhin Platon, ebenso Plutarch: „alle Aegypter seien Aerzte." [271] In der Alexandrinischen Zeit war Alexandria der auch von den Hellenischen Aerzten aufgesuchte Hauptsitz der Arzneiwissenschaft, von welchem namentlich die berühmten Schulen des Herophilos und Erasistratos ausgingen. [272] In der Ueberlieferung der Aegypter selber finden wir die verehrtesten Fürsten und Weisen zugleich als Aerzte gefeiert, z.B. den Athothis, Nekepso, Petosiris, u. A. Ja durch Clemens den Alexandriner erfahren wir, dass ärztliche Schriften selbst einen Hauptbestandtheil der Aegyptischen Bibel bildeten, und durch Diodor und Andere, dass die Heilkunst von den Priestern der Isis streng nach den Vorschriften der heiligen Bücher ausgeübt wurde. [273] Isis galt den

---

270) Hom. Odys. IV, 229 sq.:

τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα
φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά·
ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
ἀνθρώπων· ἦ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.

271) Herodot. II, 84.: ἡ δὲ ἰητρικὴ κατὰ τάδε σφι δέδασται· μιῆς νούσου ἕκαστος ἰητρός ἐστι καὶ οὐ πλεόνων. πάντα δ' ἰητρῶν ἐστι πλέα. οἱ μὲν γάρ, ὀφθαλμῶν ἰητροὶ κατεστέασι· οἱ δέ, κεφαλῆς· οἱ δέ, ὀδόντων· οἱ δέ, τῶν κατὰ νηδύν· οἱ δέ, τῶν ἀφανέων νούσων. Diog. L. III; 7. von Platon: ἀλλὰ καὶ καθ' Ὅμηρον φάναι, πάντας ἀνθρώπους Αἰγυπτίους ἰατροὺς εἶναι Plutarch. Gryll. 9.: τοὺς μὲν γὰρ Αἰγυπτίους πάντας ἰατροὺς ἀκούομεν εἶναι.

272) S. Sprengel Gesch. d. Arzneikunde B. I. S. 532 ff. Ausg. 1821. Beck de schola medicorum Alexandrina, Lips. 1810. 4°. u. A.

273) Clem. Alex. Strom. VI, 4. p. 758. Pott: δύο μὲν οὖν καὶ τεσσαράκοντα αἱ πάνυ ἀναγκαῖαι τῷ Ἑρμῇ γεγόνασι βίβλοι· ὧν τὰς μὲν τριάκοντα ἓξ, τὴν πᾶσαν Αἰγυπτίων περιεχούσας φιλοσοφίαν, οἱ προειρημένοι ἐκμανθάνουσι· τὰς δὲ λοιπὰς ἓξ οἱ παστοφόροι, ἰατρικὰς οὔσας, περί τε τῆς τοῦ σώματος κατασκευῆς καὶ περὶ νόσων καὶ περὶ ὀργάνων καὶ φαρ-

Aegyptern, nach Diodor, für die höchste Heilgeberin selber und für die Urheberin der gesammten Heilkunde;[274] was mit dem Ergebnisse unserer Untersuchung über die Bedeutung der Isis und die Natur aller Wesen nach der Auffassung der Aegypter in dem besten Einklange steht. Denn wenn die Aegypter die lebendigen Wesen sich als bestimmte harmonische Mischungen der Elemente dachten, durch Isis vollbracht, so mussten sie auch die Krankheit nothwendig als eine Störung des rechten Verhältnisses der ursprünglichen Mischung erklären, welches allein durch Isis oder deren Offenbarung wiederhergestellt werden könne. Und wirklich ist dies die ausdrückliche Lehre des Dialogs der Isis mit Horos, die auch durch den Arzt Eryximachos im Platonischen Gastmahl bekräftigt wird, nach welchem Asklepios, der von Isis belehrte, die Heilkunde ebenfalls auf dieser Grundlage erbaut haben soll.[275]

μάκων καὶ περὶ ὀφθαλμῶν καὶ τὸ τελευταῖον περὶ τῶν γυναικείων. Diod. Sic. I, 82.: *οἱ γὰρ ἰατροὶ τὰς μὲν τροφὰς ἐκ τοῦ κοινοῦ λαμβάνουσι, τὰς δὲ θεραπείας προσάγουσι κατὰ νόμον ἐγγεγραφον ὑπὸ πολλῶν καὶ δεδοξασμένων ἰατρῶν ἀρχαίων συγγεγραμμένον· κἂν τοῖς ἐκ τῆς ἱερᾶς βίβλου νόμοις ἀναγινωσκομένοις ἀκολουθήσαντες ἀδυνατήσωσι σῶσαι τὸν κάμνοντα, ἀθῷοι παντὸς ἐγκλήματος ἀπολύονται· ἐὰν δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα ποιήσωσι, θανάτου κρίσιν ὑπομένουσιν.* Vgl. Aristot. Polit. III, 17. u. A.

274) Diod. Sic. I, 25.: (*τὴν Ἶσιν*) *ἐπὶ ταῖς θεραπείαις τῶν ἀνθρώπων μάλιστα χαίρειν, καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους τοῖς ἀξιοῦσι διδόναι βοηθήματα φανερῶς ἐπιδεικνυμένην τήν τε ἰδίαν ἐπιφάνειαν καὶ τὸ πρὸς τοὺς θεραπεύοντας τῶν ἀνθρώπων εὐεργετικόν· ἐπιδείξεις δὲ τούτων φασὶ φέρειν ἑαυτοὺς οὐ μυθολογίας ὁμοίως τοῖς Ἕλλησιν, ἀλλὰ πράξεις ἐνεργεῖς· πᾶσαν γὰρ σχεδὸν τὴν οἰκουμένην μαρτυρεῖν ἑαυτοῖς, εἰς τὰς ταύτης τιμὰς φιλοτιμουμένην διὰ τὴν ἐν ταῖς θεραπείαις ἐπιφάνειαν. κτλ.*

275) Isis b. Stob. Eclog. phys. I, p. 1098 sq.: *καὶ ἔτι, ὦ παῖ περιπόθητε, λέγω, ὅτε ἐκ ταύτης τῆς οὔτω συστάσεως ἡ κατὰ τὴν πρώτην σύνοδον γενομένη κρᾶσις καὶ ὁ ἐκ ταύτης ἀναθυμιώμενος ἀτμός, ἐφόσον τὴν ἰδίαν τηροῦσιν ἰδιότητα, ὥστε τὸ μὲν θερμὸν ἕτερον μὴ λαβεῖν θερμόν, ἢ τὸ ἀερῶδες πνεῦμα ἕτερον, μηδὲ τὸ ὑγρὸν ἑτέραν ὑγρασίαν, μηδὲ τὸ γεῶδες ἑτέραν πυκνότητα, τηνικαῦτα τὸ ζῶον ὑγιαίνει. ἐπὰν γὰρ μὴ οὕτως μένῃ, ὦ τέκνον, ἐφ' οἷς εἶχεν ἐξ ἀρχῆς μέτρος, κτλ. ὥστε τὸ μὲν θερμὸν ἐπὶ πλέον αὐξηθῆναι ἢ ἐπὶ πλέον ἐλαττωθῆναι, τὰ δὲ ἄλλα ὁμοίως, τηνικαῦτα οὕτως νοσήσει τὸ ζῶον.* Eine Störung des ursprünglichen Mischungsverhältnisses ist aber bei der beständigen Aus- und Einströmung der Elemente, worüber schon oben in Anm. 118, gar leicht möglich; daher heisst es auch l. c. p. 1102 ausdrücklich: *ὅταν δὲ ἐπιπροσγένηται ἤτοι τῷ ὅλῳ συγκράματι ἢ καὶ μέρεσιν ἢ καὶ μέρει αὐτοῦ, ἔξωθέν τις πλείων μοῖρα τοῦ προκαταβεβλημένου, καὶ ὁ ἐντεῦθεν μεταλλοιούμενος ἀτμὸς μεταλλοιοῖ ἤτοι τὴν τῆς ψυχῆς διάθεσιν ἢ τὴν τοῦ σώματος.* Vgl. l. c. p. 1094 sq. Dazu Eryximachos b. Plat. Conv. p. 186 sq., nach welchem die Krankheit ebenfalls eine Störung des harmonischen Verhältnisses des Kalten und Warmen und Trocknen und Feuchten in der leiblichen Mischung ist, und durch die Kraft der Liebe, des Eros, gehoben wird: *πάντα τὰ τοιαῦτα τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός, ὡς φασιν οἵδε οἱ ποιηταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησε τὴν ἡμετέραν τέχνην. ἥτε οὖν ἰατρικὴ, ὥσπερ λέγω, πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται, κτλ.*

Dass nun auch die Empedokleische Philosophie, die einzige unter allen Vor-Platonischen, in dem gleichen engen Bunde mit der Heilkunde hervortritt, wer möchte das nach dem Dargelegten noch für eine blosse Zufälligkeit erachten! Denn Empedokles ist Philosoph oder Theolog, Seher und Arzt in Einer Person, und die Heilkunde bildet einen ebenso wesentlichen und aus der tiefsten Wurzel erwachsenen Bestandtheil seiner Wissenschaft und seines Wirkens, wie der Aegyptischen Bibel und des Aegyptischen Lebens.[276] Ja wir haben oben gesehen, dass Empedokles auch gerade so, wie Isis in dem erwähnten Dialog, die Aerzte mit den Fürsten und Sehern und heiligen Sängern zusammenstellt auf der höchsten Stufe des Lebens, auf welcher die Seele oder der Dämon, der ferneren Wanderung durch irdische Leiber enthoben, die ursprüngliche Göttlichkeit zurückempfange.[277] Dazu vernehmen wir, wie Empedokles in einem anderen Bruchstücke sich selber vor seinen Mitbürgern darstellt:[278]

„Heil euch! ich als unsterblicher Gott, kein Sterblicher fürder,
„Wandle bei euch, von Allen verehrt, sowie es sich ziemet,

---

276) Empedokles erscheint selbst als einer der bedeutendsten Aerzte des Alterthums, indem von Galen drei Hauptschulen der Heilkunde unterschieden werden, die Koische, die Knidische, *καὶ οἱ ἐκ τῆς Ἰταλίας ἰατροί, Φιλιστίων καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Παυσανίας καὶ οἱ τούτων ἑταῖροι. καὶ τρεῖς οὗτοι χοροὶ θαυμαστοὶ πρὸς ἀλλήλους ἀμιλλωμένων ἐγένοντο ἰατρῶν.* S. Sturz. Emped. p. 67. Dazu Plin. H. N. XXIX, 1: alia factio (ab experimentis cognominant Empiricen) coepit in Sicilia, Acrone Agrigentino Empedoclis physici auctoritate commendato. Unter den Schriften des Empedokles wird erwähnt ein *ἰατρικὸς λόγος εἰς ἔπη ἑξακόσια* b. Diog. L. VIII, 77. S. Karsten Emped. p. 70 sq. Wie ihm die Heilkunde mit der Theologie und Mantik in Eines zusammenfloss, erhellt besonders aus den Versen in Anm. 278, welche nach Diog. L. VIII, 54. den Eingang der *Καθαρμοὶ* bildeten. Karsten bemerkt l. c. p. 68.: Ergo *Καθαρμοὶ* continuisse potissimum videntur rationes et praecepta homines delictis sordibusque purgandi, calamitates et morbos expiandi, partim a divinatione, partim a naturali cognitione et medica arte petita: quae ambae artes, *μαντικὴν* dico et *ἰατρικήν*, arctissime erant conjunctae.

277) S. oben Anm. 151.

278) Emped. carm. reliq. v. 389 sq. (352 sq.):
ὦ φίλοι, οἳ μέγα ἄστυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλευς, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,
ξείνων αἰδοίων λιμένες, κακότητος ἄπειροι,
χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥςπερ ἔοικε,
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις·
τοῖσιν ἅμ' εὖτ' ἂν ἵκωμαι ἐς ἄστεα τελεθόωντα,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξὶ σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἕπονται
μυρίοι, ἐξερέοντες ὅπη πρὸς κέρδος ἀταρπός,
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων,
δηρὸν δὴ χαλεπῆσι πεπαρμένοι ἀμφ' ὀδύνῃσι,
παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάξιν.

„Wohl mit geweiheten Binden geschmückt und grünenden Kränzen.
„Wann ich mich also begeb' herein in die blühenden Städte,
„Werd' ich von Männern und Frauen verherrlichet; solcher dann folgen
„Tausende, um zu erkunden den Pfad, der führe zum Heile;
„Ein Theil ihrer begehrt Weissagungen, Andre in Krankheit
„Allerlei Art, nachdem sie schon lang' in heftigen Schmerzen
„Duldeten, wollen vernehmen Genesung gewährenden Ausspruch."

Auf welcher Grundlage Empedokles seine Arzneiwissenschaft erbaut habe, wird uns nicht gemeldet; doch lässt sich gar nicht denken, dass er die Krankheit für etwas Anderes angesehen habe, als, wie die Aegypter, für eine Störung des harmonischen Verhältnisses der gemischten Elemente, nach welchem Aphrodite alle lebendigen Wesen hervorgebracht; auch wird ihm von Karsten diese Ansicht ausdrücklich beigelegt.[279] Dazu kommt, dass die Empedokleische Heilkunde auch gerade so, wie die Aegyptische, in engem Bunde mit der Zauberei steht.

Nach der einstimmigen Ueberlieferung der Alten war Aegypten unzweifelhaft der Mittelpunkt und gleichsam das Mutterland der gesammten Zauberei. Nicht etwa blosse Gaukler waren in Aegypten die Inhaber der Zauberei, sondern die angesehnsten Theologen und Weisen; ja sie bildete einen Bestandtheil der heiligen Mysterien der Isis selbst, und wurzelte also in dem innersten Wesen der Aegyptischen Religion und Theologie. Und schon in der grauen Vorzeit finden wir die Zauberei in Aegypten in dem hohen

279) Karsten l. c. p. 502.: ut universe rerum ortum concretionem elementorum, interitum dissolutionem appellat, sic vitam et vigorem contineri dicit diversis corporis partibus et elementis Amicitiâ junctis apteque sociatis, contra iisdem Discordiâ turbatis ac divulsis aegritudines, morbos, denique mortem pari. Sehr klar leuchtet die Ansicht des Empedokles von dem Ursprunge der Krankheit auch hervor aus seiner Lehre vom Wohlgefühl und Schmerz b. Karsten l. c. p. 460 sq.: quum autem naturalis necessitas expletur, oritur voluptas, in eo posita quod similia cum similibus convenienter naturae consociantur; dolor contra eo, quod contraria miscentur contrariis eoque naturae concentus turbatur. Kurz, die Krankheit musste ihm nothwendig eine Störung jenes λόγος τῆς μίξεως sein, von dem in Anm. 105 die Rede gewesen; eine solche Störung konnte er aber ebenso einfach, wie Isis, bei der fortwährenden Aus- und Einströmung der Elemente, über die in Anm. 117, entspringen lassen. Aus dieser ganzen Anschauung ist auch nicht schwer zu begreifen, was die Empedokleische und Aegyptische Grundansicht von den vier Elementen mit der in Anm. 220 dargelegten Branchidischen Läuterung von der Pest zu schaffen hat, zumal wenn man damit zusammenhält, was der Arzt Eryximachos b. Plat. Conv. p. 186 u. 188 bemerkt.

Ansehn, indem die heiligen Urkunden der Israeliten dem Wunder wirkenden Moses die Priester des Landes, die Hierogrammaten Jannes und Jambres, in den Wunderwerken der Zauberei wetteifernd entgegentreten lassen.[280] Dazu schreibt auch schon Homer, indem er die Helena einen Zaubertrank bereiten lässt,

„Solche vortreffliche Mittel, so klüglich ersonnene, kannte
„Helena, die Polydamna ihr gab, Thon's edle Gemahlin,
„Eine Aegypterin."[281]

In der Ueberlieferung der Späteren, des Celsus[282] und der Anderen, sehen wir dann Aegypten ganz voll von Zauberern und für den wahren Heerd derselben gelten, zu dem daher auch alle Diejenigen sich wenden, welche durch die Macht der Zauberei irgend ein Heil zu gewinnen hoffen; und überall, wo Zauberwerke verrichtet werden, sind es Aegypter, die sie vollbringen, Priester der Isis, oder der Syrischen Schwester der Isis, oder der Babylonischen Göttin, welche ohne Zweifel ebenfalls dieselbe ist mit Isis;[283] und

---

280) S. 2 Mos. 7, 11. 22. u. 8, 7 ff. Dazu Weish. 17, 7. 18, 13. Flav. Joseph. Antiq. Jud. II, 13, 3. 2 Timoth. 3, 8. Numenios b. Euseb. Praep. Evang. IX, 8. Fr. Sam. v. Schmidt de sacerdot. et sacrif. Aegypt. p. 115 sq.

281) Odyss. IV, 220 sq.

τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
Αἰγυπτίη. κτλ.

Auch in den folgenden, bereits in Anm. 270 angeführten Versen bedeutet φάρμακα sowohl Zauber- als Heilmittel.

282) Origen. c. Cels. I, 68.: κοινοποιεῖ αὐτὰ (die Wunderthaten des Erlösers) πρὸς τὰ ἔργα τῶν γοήτων, ὡς ὑπισχνουμένων θαυμασιώτερα, καὶ πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν μαθόντων ἀπὸ Αἰγυπτίων ἐπιτελούμενα, ἐν μέσαις ἀγοραῖς ὀλίγων ὀβολῶν ἀποδομένων τὰ σεμνὰ μαθήματα καὶ δαίμονας ἀπὸ ἀνθρώπων ἐξελαυνόντων καὶ νόσους ἀποφυσώντων καὶ ψυχὰς ἡρώων ἀνακαλούντων, κτλ. Vgl. l. c. I, 28. u. 38.

383) Oben in Anm. 177 u. 178 ist gezeigt worden, dass das Adonismysterium dasselbige ist mit dem Osirismysterium und die Syrische Göttin dieselbige mit Isis, der Aphrodite, welche wir in Anm. 300 f. als die Quelle der Zauberei kennen lernen. Die Syrische oder Phönikische Göttin ist aber auch wieder dieselbe mit der b. Herodot. I, 131 u. 199 erwähnten Assyrischen oder Babylonischen, wie schon von Anderen erkannt worden. S. Baehr ad Herodot. I, 199. u. vgl. ad I, 181. u. Movers Die Phönizier B. I. S. 586 f. Der von Herodot I, 199. beschriebene Kultus erweist die Babylonische Göttin augenfällig als Aphrodite, wie sie auch von Herodot ausdrücklich genannt wird; und in ihr muss daher auch die Chaldäische Zauberei wurzeln. Dazu kommt, dass Herodot I, 182. auch von einer auffallenden Uebereinstimmung des Babylonischen Bel-Kultus mit dem des Zeus oder Amun im Aegyptischen Theben berichtet; dazu die Meldung Diodor's I, 181: τοὺς ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίους, ἀποίκους Αἰγυπτίων ὄντας, wodurch eine nahe Verwandtschaft der Chaldäischen Weisheit mit der Aegyptischen bezeugt wird, mag es auch ohne Gewicht sein für die Frage, ob diese oder jene die ältere sei. Wirklich zeigt sich auch in der von Berosos überlieferten Chaldäischen Kosmogonie die grösste Uebereinstimmung mit der Aegyptischen; denn auch nach ihr war zuerst eine feuchte Masse, in Dunkelheit gehüllt; daraus gingen zunächst misslungene seltsame Gebilde hervor,

wenn nicht Aegypter selber, sind es doch Solche, die von den Aegyptern oder von den Chaldäern die Kunst empfangen haben. So lässt der Verfasser der Clementinen den um das dereinstige Ge-

---

und zwar auch gerade, wie bei Empedokles, *βουγενῆ ἀνδρόπρωρα*; dabei sehen wir auch in der Chaldäischen Anschauung die Vorstellung des Geistes oder der Vernunft mit der des Blutes in Eines zusammenfliessen, wie bei den Aegyptern und bei Empedokles; endlich wird auch von den Chaldäern Bel als das männliche Prinzip oder als der Vater und Beltis oder Aphrodite als das weibliche Prinzip oder als die Mutter betrachtet, gleich dem Osiris und der Isis bei den Aegyptern. S. Berosi Chaldaeorum historiae quae supersunt ed. Richter p. 49 sq. Vgl. Münter Die Religion d. Babylonier S. 36 ff. und dazu Silv. de Sacy im Journ. d. Sav. 1828, oct. p. 599. Vgl. auch oben Anm. 267.

Bei dieser nahen Verwandtschaft der Aegyptischen Grundansicht mit der Syrischen und Chaldäischen ist es sehr merkwürdig, dass auch zwischen Empedokles und Anaximandros ein ganz ähnliches Verwandtschaftsverhältniss stattfindet, und dass Anaximandros dabei in vielen Hauptpunkten die auffallendste Uebereinstimmung mit den Chaldäern und Syrern offenbart, als hätte er, wie Empedokles den Aegyptischen, so den Chaldäischen Geist in sich aufgenommen. Nämlich die Schöpfung geschieht bei Anaximandros, wie bei Empedokles und den Chaldäern, nicht durch Umwandelung des Einen Urwesens, sondern durch Entwickelung des *ἄπειρον*, oder durch Ausscheidung aus demselben; denn sein Urwesen ist, gleich dem Empedokleischen, wie Irenäus auch ausdrücklich meldet, seminaliter habens in semet ipso omnium genesin. S. Iren. II, 19. Aristot. Phys. I, 4. u. s. Daher wird er auch schon von Aristoteles l. c. ganz richtig mit Empedokles und, jedoch minder passend, mit Anaxagoras zusammengestellt. Jedenfalls gehört er nicht in die Gesellschaft des Anaximenes und des Herakleitos, welche die Welt durch Umwandelung des Einen Urwesens entspringen lassen, und damit ihre Weltansicht aus einer völlig verschiedenen Wurzel entwickeln. Zugleich lehrt Anaximandros auch, wie Empedokles und die Chaldäer, *ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα*, und dass die Thiere zuerst in unvollkommenen Gestalten hervorgegangen. Dabei ist es höchst merkwürdig, dass er den Menschen zu Anfange in Fischgestalt entstehen lässt, und desshalb auch den Genuss der Fische verbietet, wie die Syrer. S. Plutarch. Symposiac. VIII, 8, 4. Lucian. de dea Syria 45 sq. Heinr. Ritter Geseh. d. Jon. Philos. S. 201. Movers a. a. O. B. I. S. 308 u. 589 f. Vgl. den Chaldäischen Fischmenschen Oannes b. Beros. l. c. p. 48 sq. Ferner zeigt sich Anaximandros auch im besten Einverständnisse mit dem berühmten Chaldäischen Gestirndienste, indem er behauptet: *τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς*. De plac. philos. I, 7. 11. Sogar soll er, gleich den Chaldäern, aus den Gestirnen geweissagt haben. Plin. H. N. II, 79. Vgl. Diod. Sic. II, 29 sq. Dabei gilt er, wie die Chaldäer, für den Begründer der Astronomie. Plin. H. N. II, 8. 79. VII, 56. Euseb. Praep. Evang. X, 14, p. 504. Vgl. Herodot. II, 109. Diod. Sic. II, 29 sq. Nur freilich geschieht einer Chaldäischen Aphrodite bei ihm keine Erwähnung, ungeachtet seine Weltansicht sowohl ein vereinigendes, als ein scheidendes Prinzip fodert. Es ist sehr zu beklagen, dass uns so äusserst wenig über ihn gemeldet wird, da uns der merkwürdige Bericht vorliegt b. Diog. L. VIII, 70.: *Διόδωρος δὲ ὁ Ἐφέσιος περὶ Ἀναξιμάνδρου γράφων φησίν, ὅτι τοῦτον ἐζηλώκει (Ἐμπεδοκλῆς), τραγικὸν ἀσκῶν τῦφον καὶ σεμνὴν ἀναλαβὼν ἐσθῆτα.* Dieser Eine Bericht, welcher mit dem oben Dargelegten auf das Beste zusammenstimmt, lässt genügend erkennen, dass auch Anaximandros ein ganz Anderer war, als wofür ihn die neueren Geschichtschreiber der Philosophie ausgeben, nicht ein blosser Physiker, sondern ein Theolog und von priesterlichem Charakter. Es scheint, dass er ebenso der Vorgänger des Empedokles gewesen ist, wie Anaximenes der Vorgänger des Herakleitos.

schick seiner Seele bekümmerten Clemens beschliessen, nach Aegypten zu wandern, um sich mit den dortigen Hierophanten und Propheten zu befreunden und einen der Zauberer zu vermögen, dass er ihm einen Geist heraufbeschwöre, und ihm so die thatsächliche Ueberzeugung gewähre, dass die Seele nach dem Tode des Menschen fortlebe und unsterblich sei.[284] Ein Aegyptischer Priester ersten Ranges, Zachlas, ruft, in der Erzählung des Appulejus, zu Larissa einen Verstorbenen durch die Macht der Zauberei in das Leben zurück, damit er die Ursache seines Todes aussage.[285] Ein Aegyptischer Priester lässt, nach Porphyrios, in dem Heiligthume der Isis zu Rom dem Plotin dessen Dämon erscheinen.[286] Ein Aegyptischer Zauberer Arnuphis rettet nach der von Dio Cassius überlieferten Sage den Kaiser Marcus Aurelius aus der bekannten Gefahr in dem Kriege gegen die Markomannen und Quaden, indem er bei der brennenden Hitze, unter welcher die Römischen Legionen schmachten, durch die Macht der Zauberei bewirkt, dass die Wolken sich am Himmel zusammenziehn und den erquickenden Regen herabgiessen.[287] Nach den Vorschriften Aegyp-

---

284) Clem. Rom. Homil. I, 5.: *τί οὖν χρὴ ποιεῖν; ἢ τοῦτο, εἰς Αἴγυπτον πορεύσομαι καὶ τοῖς τῶν ἀδύτων ἱεροφάνταις καὶ προφήταις φιλιωθήσομαι καὶ μάγον ζητήσας καὶ εὑρὼν χρήμασι πολλοῖς πείσω, ὅπως ψυχῆς ἀναπομπήν, τὴν λεγομένην νεκρομαντείαν, ποιήσῃ, ἐμοῦ ὡς περὶ πράγματός τινος πυνθανομένου· ἡ δὲ πεῦσις ἔσται περὶ τοῦ μαθεῖν, εἰ ἀθάνατος ἡ ψυχή. κτλ.*

285) Appulej. Metam. II, p. 158 sq. ed. Oudendorp: Zachlas adest Aegyptius (spricht dort der Oheim des Verstorbenen), propheta primarius, qui mecum iamdudum grandi praemio pepigit, reducere paulisper ab inferis spiritum corpusque istud postliminio mortis animare. et cum dicto invenem quempiam linteis amiculis intectum pedesque palmeis baxeis inductum et adusque deraso capite producit in medium. cuius diu manus deosculatus et ipsa genua contingens, Miserere, ait, sacerdos, miserere per coelestia sidera, per inferna numina, per naturalia elementa, per nocturna silentia, per adoperta Coptica, per incrementa Nilotica et arcana Memphitica et silentia Phariaca: da brevem solis usuram, et in aeternum conditis oculis modicam lucem infunde.

286) Porphyr. vit. Plotin. 10.: *Αἰγύπτιος γάρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διά τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθείς, θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι, ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου· τοῦ δὲ ἑτοίμως ὑπακούσαντος, γίνεται μὲν ἐν τῷ Ἰσείῳ ἡ κλῆσις. κτλ.*

287) Dio Cass. LXXI, 8.: *τῶν οὖν Ῥωμαίων ἐν παντὶ κακῷ καὶ ἐκ τοῦ καμάτου καὶ ἐκ τῶν τραυμάτων τοῦ τε ἡλίου καὶ δίψους γενομένων καὶ μήτε μάχεσθαι διὰ ταῦτα μήτε χωρῆσαί πῃ δυναμένων, ἀλλ' ἔν τε τῇ τάξει καὶ τοῖς τόποις ἑστηκότων καὶ κατακαιομένων, νέφη πολλὰ ἐξαίφνης συνέδραμε καὶ ὑετὸς πολὺς οὐκ ἀθεεὶ κατερράγη. καὶ γάρ τοι λόγος ἔχει, Ἀρνοῦφίν τινα μάγον Αἰγύπτιον, συνόντα τῷ Μάρκῳ, ἄλλους τέ τινας δαίμονας καὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν ἀέριον ὀτιμάλιστα μαγγανείαις τισὶν ἐπικαλέσασθαι καὶ δι' αὐτῶν τὸν ὄμβρον ἐπισπάσασθαι.* Ueber die Vorstellung der ältesten Christen von dem Ursprunge dieses Regens s. Neander Gesch. d. Christl. Religion u. Kirche Bd. I. Abth. I. S. 116.

tischer Bücher und mittels Aegyptischer Formeln verrichtet, in der Darstellung Lucian's, auch Arignotos seine Zauberkünste, und sein Lehrer ist ein hochweiser Priester aus Memphis, Pankrates, welcher durch die Mysterien der Isis in die Wissenschaft der Zauberei eingeweiht worden.[288] Und wo immer die Zauberei des Alterthums auftritt in ihrer mannichfaltigen Wirksamkeit, bald Seelen der Verstorbenen aus der Unterwelt heraufbeschwörend, bald über die Witterung gebietend, hier Regen bewirkend, dort Hagel abwendend, dort heftige Winde besänftigend, bald den Widerstand des Geliebten bezwingend, den Untreuen zurückführend, Feinde in Liebe versöhnend, u. s. f., da ist sie begleitet von Aegyptischer Zurichtung und Mitteln, welche ihre Aegyptische Herkunft bekunden.[289] Insbesondere hatte sich die Zauberei aus Aegypten in das übrige Afrika verbreitet, welches nach Herodot ganz voll war von Zauberern,[290] die auch noch heute dort ihr Wesen treiben, und selbst

---

288) S. Lucian. Philops. 31., wo Arignotos, seine Geisterbeschwörung erzählend, sagt: *ἐγὼ δέ, ἐπεὶ ταῦτα ἤκουσα, τὰς βίβλους λαβών, εἰσὶ δέ μοι Αἰγύπτιαι μάλα πολλαὶ περὶ τῶν τοιούτων, κτλ. ἐγὼ δὲ προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπῴδησιν, αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ, κτλ.* und Eukrates von seiner Aegyptischen Reise redend: *κατὰ δὲ τὸν ἀνάπλουν ἔτυχεν ἡμῖν συμπλέων Μεμφίτης ἀνὴρ τῶν ἱερῶν γραμματέων, θαυμάσιος τὴν σοφίαν, καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγυπτίων· ἐλέγετο δὲ τρία καὶ εἴκοσι ἔτη ἐν τοῖς ἀδύτοις ὑπόγειος ᾠκηκέναι, μαγεύειν παιδευόμενος ὑπὸ τῆς Ἴσιδος. Παγκράτην, ἔφη, λέγεις, ὁ Ἀρίγνωτος, ἐμὸν διδάσκαλον, ἱερὸν ἄνδρα ἐξευρημένον, ἐν ὀθονίοις, κτλ.* Von dort, 35 sq., hat Göthe auch den Stoff zu seinem bekannten Gedichte: Der Zauberlehrling, entlehnt. Auch von dem in Apostelgesch. 8, 9 f. erwähnten Samariter Simon heisst es b. Clem. Rom. Homil. II, 22.: *οὗτος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πανὺ ἐξασκήσας ἑαυτόν, κτλ.*

289) Unter der Zurüstung der Zauberei erblicken wir, ausser den Aegyptischen oder Chaldäischen Formeln, insbesondere das Erz, den Lorbeer, die Bohne, und andere Pflanzen, welche zum Theil schon durch ihre Namen die Aegyptische Ueberlieferung offenbaren, z. B. die Osireostaphe, d. i. Grab des Osiris, b. Appulej. de medicam. herbar. 86, von welcher b. Plin. H. N. XXX, 2: quaerat aliquis, quae sint mentiti veteres magi, quum adolescentibus nobis visus Apion grammaticae artis, prodiderit cynocephaliam herbam, quae in Aegypto vocaretur osirites, divinam et contra omnia veneficia: et si tota erueretur, statim eum, qui eruisset, mori: seque evocasse umbras ad percontandum Homerum, quanam patria quibusque parentibus genitus esset. Ueber die Anwendung des Erzes bei der Zauberei und über dessen Heiligkeit bei den Aegyptern Anm. 297. Ueber die Anwendung des Lorbeers bei der Zauberei und über dessen Heiligkeit bei den Aegyptern Anm. 295. Ueber die Anwendung der Bohne insbesondere bei Todtenbeschwörungen und über auch deren hohe Bedeutenheit bei den Ägyptern Anm. 298. u. 29.

290) Herodot. II, 33. aus dem Bericht jener Männer, welche das innere Afrika nach Westen hin durchwandert hatten: *ἐς τοὺς οὐτοι ἀπίκοντο ἀνθρώπους, γόητας εἶναι πάντας.* Dazu Bähr: incantationum et artium magicarum superstitionem per gentes Africae, quas vulgo Neger dicimus, adhuc valde celebratam esse observat Heerenius (II, l. p. 199.) ex Europaeorum, qui illuc pervenere, itineratiis.

bei uns dem grossen Philosophen Hegel Falsches vorgespiegelt haben, nämlich die historische Begründung der Hypothese, dass die Zauberei die erste Stufe des sich entwickelnden religiösen Bewusstseins sei. [291]

Wie bei den Aegyptern, gerade so finden wir nun auch bei Empedokles mit der erwiesenen gleichen Weltanschauung die gleiche Zauberei verwachsen. Denn dass Empedokles sich zur Zauberei bekannte und sie selbst ausübte, kann gar nicht in Zweifel gezogen werden, da die Alten es einstimmig berichten, unter ihnen sogar ein Augenzeuge, nämlich Gorgias, der mit Empedokles persönlich verkehrte; dieser erwähnte nach Satyros in einer seiner Schriften, „dass er selber einer Zauberei des Empedokles beigewohnt habe.“ [292] Doch wir bedürfen gar nicht einmal des Zeugnisses des Gorgias und der Anderen, sondern haben das Unglaubliche in einem Bruchstücke urkundlich vor Augen liegen, wie Empedokles sich die Macht zueignet, über die Winde und das Wetter zu gebieten, gleich dem Arnuphis in der Dürre des Sommers Regen zu schaffen, und gleich dem Zachlas die Verstorbenen aus der Unterwelt heraufzurufen. Folgendes ist das Bruchstück, in welchem er sich diese Macht zuschreibt: [293]

---

291) S. Hegel's Vorles. über die Religionsphilosophie.

292) Diog. L. VIII, 59: *τοῦτον (Γοργίαν) φησὶν ὁ Σάτυρος λέγειν, ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι.* Dazu Suid. v. *ἄπνους*: *ἦν δὲ οὗτος καὶ γόης.* Porphyr. V. Pyth. 29. Jamblich. V. Pyth. 135 sq. u. A. in Anm. 293.

293) Emped. carm. reliq. v. 424 sq. (24 sq.) b. Diog. L. VIII, 59. nach den in Anm. 292 angeführten Worten also eingeleitet: *ἀλλὰ καὶ αὐτὸν διὰ τῶν ποιημάτων ἐπαγγέλλεσθαι τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω, δι' ὧν φησι·*

φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ,
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοι ἐγὼ κραναίνω τάδε πάντα·
παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵτ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιῇσι καταφθίνύθουσιν ἀρούρας,
καὶ πάλιν, εὖτ' ἐθέλῃσθα, παλίσσυτα πνεύματ' ἐπάξεις·
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμόν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδροέθρεπτα, κατ' αἰθέρος ἄσσοντα·
ἄξεις δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

Karsten meint, die letzten Worte seien blos eine hyperbolische Ausdrucksweise de vita medicinae ope e letali morbo servata, was ihm wol Niemand glauben wird, der die Worte selbst und ihren Zusammenhang unbefangen betrachtet, und nicht wähnt, durch solche Erklärung die Ehre des Empedokles retten zu müssen; wenn diese mit der Zauberei nicht bestehen kann, so ist sie schon durch die vorhergehenden Verse vernichtet, die keinerlei bildliche Deutung zulassen. Wie schon in Anm. 202 erwähnt, hatte Empedokles, als Beherrscher der Winde, den Beinamen *Κωλυσανέμας* bei den Alten, nach Hesych. v. *Κωλυσανέμας*, Clem. Alex. Strom. VI, 3. p. 753. Pott. Eustath. ad Hom. Odyss. *κ'*, p. 1645, 42. Suid. v. *Ἐμπεδοκλῆς*, u. s In gleicher Weise, wie Empedokles, rühmt sich die Zauberin Medea aus Kolchis, welches nach Herodot. II, 104. und den dort von Bähr nachge-

„Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebeln und Alter,
„Wirst du erfahren, dieweil ich nur dir dies alles verkünde;
„Wirst auch stillen die Kraft der gewaltigen Winde, die aufstehn
„Ueber der Erd', und mit tödtlichem Hauche verwüsten die Fluren;
„Oder du wirst auch, beliebt's dir, heftige Winde herbeiziehn;
„Wirst aus dunkelem Schauer des Regens gelegene Dürre
„Schaffen den Menschen, und wirst aus Dürre des Sommers auch schaffen
„Pflanzenerquickende Güsse, die stürzen herab aus dem Aether;
„Wirst aus dem Hades rufen die Kraft des geschwundenen Mannes."

Also haben wir hier im Empedokles, wie er denn auch, wann er im Feiergewande einherschreitet, uns den heiligen Lorbeer der Isis entgegenhält,[294] ganz und gar einen Aegyptischen Propheten und Eingeweiheten der Isis, bis herab auf die ehernen Sandalen. Denn mit einem Lorbeer in der Hand, welcher dem weissagenden Sonnengotte heilig war, und bei Beschwichtigung von Krankheiten, bei Läuterungen und insbesondere auch bei der Zauberei angewendet wurde, finden wir auch die Diener der Isis dargestellt.[295] Und

---

wiesenen Zeugnissen eine Aegyptische Kolonie gewesen sein soll, b. Ovid. Metam. VII, 201 sq.:

nubila pello,
Nubilaque induco, ventos abigoque vocoque.

Auch b. Herodot. VII, 191. erscheinen im Persischen Heere *καταείδοντες γόησι τῷ ἀνέμῳ οἱ μάγοι*, welche nach Aristoteles und Deinon b. Diog. L. prooem. 8. und nach den heiligen Zendbüchern, Vendidad farg. I. p. 268. farg. III. p. 286. u. s., keine Zoroastrischen *μάγοι* gewesen sein können. Bei Philostr. vit. Apollon. VIII, 7, 8. lesen wir noch folgendes Wunderwerk des Empedokles: *νεφέλης ἀνέσχε φορὰν ἐπ' Ἀκραγαντίνους ὄμβρους.*

294) Diog. L. VIII, 73.: *πορφύραν τε ἀναλαβεῖν αὐτὸν καὶ στρόφιον ἐπιθέσθαι χρυσοῦν, ὡς Φαβωρῖνος ἐν ἀπομνημονευμάτων πρώτῳ· ἔτι τε ἐμβάδας χαλκᾶς καὶ στέμμα Δελφικόν.* Suid. v. *Ἐμπεδοκλῆς: οὗτος ὁ Ἐμπεδοκλῆς στέμμα ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς χρυσοῦν καὶ ἀμύκλας ἐν τοῖς ποσὶ χαλκᾶς καὶ στέμμαια Δελφικὰ ἐν ταῖς χερσίν, ἐπῄει τὰς πόλεις, δόξαν περὶ αὐτοῦ κατασχεῖν ὡς περὶ θεοῦ βουλόμενος.* Vgl. v. 389 sq. in Anm. 278. Dazu, was den Lorbeer betrifft, v. 419 (440):

δάφνης φύλλων ἀπὸ πάμπαν ἔχεσθε!

Vgl. v. 383 in Anm. 150. Schon Lommatzsch weist bei dem Empedokleischen Lorbeer nach Aegypten, indem er a. a. O. S. 34 bemerkt: „Auch der Aegyptische Priester brauchte den Lorbeerzweig zur Schwichtigung von Krankheiten." Vgl. Clem. Alex. Strom. V, S. p. 674 Pott. in Anm. 220. Von der Anwendung des Lorbeers in der Zauberei Anm. 295.

295) Oudendorp. ad Jul. Obseq. de prodig. 71: Illi autem (die Aegyptischen Priester) sine dubio statis diebus aram et reliqua Isidis sacra lauru

auch das Erz, aus welchem die Sandalen des Empedokles bestanden,[296] hatte bei den Aegyptern, nach Herodot, wie bei den Orphikern, eine vorzügliche Heiligkeit, und bildete gleichfalls einen der wichtigsten Bestandtheile in der Zurichtung der Zauberei.[297]

---

ornarunt, ut in aliorum deorum festis aras ceteraque frondium coronis cingi mos erat. Hoc sensu Appulejus l. IX. Metam. p. 271. ed. Elm. dicit: Dum magno Deo (Osiridi) coronas exaptat. Laurus vero Isidi propria fuit. V. in Ara marmorea apud Gruterum p. LXXXII. et in Boissardi Tabula p. MLXXIII. Illam enim Isidi attribuerunt, quia vaticiniis, ut Cybele, praeesse credebatur. Hinc apud Ciceronem l. I. Divinat. in verbis Ennii occurrunt Isiaci conjectores, et Senec. de Vit. Beat. c. 27. laurum linteatus senex praeferens. Talis Isiacus conjector laurum manu dextra gerens cernitur in Sponii Miscellan. Erud. Antiq. Vgl. Diod. Sic. I, 17. Insbesondere stand der Lorbeer bei den Aegyptern in enger Beziehung zur Heilkunde, nach Horapoll. Hierogl. II, 46. Vgl. Clem. Alex. Strom. V, 8. p. 674. Pott. in Anm. 220. Dazu Jo. Lyd. de mens. IV, 4: *ὑγιαστικὸν δὲ τὸ φυτόν· οὐδὲ γὰρ ἱερὰ νόσος ἢ δαίμων βαρὺς ἐνοχλήσει τῷ τόπῳ, ἐν ᾧ δάφνη ἐστίν.* Damit ist auch schon die Verbindung des Lorbeers mit der Zauberei angedeutet, welche ganz klar vorliegt b. Theocrit. Idyll. II, 1: *Πᾷ μοι ταὶ δάφναι; φέρε Θέστυλι, πᾷ δὲ τὰ φίλτρα*; Vgl. l. c. v. 23 sq. Wegen dieser Verbindung sagt auch Hekate b. Euseb. Praep. Evang. V, 12.: *δάφνης δέ μοι αὐτογενέθλου Οἴκου ἐμοῦ χώρημα ποίει.*

296) Ueber die ehernen Sandalen des Empedokles berichten, ausser Phavorinus b. Diog. L. VIII, 73. in Anm. 294. Aelian V. H. XII, 32, Strabon, Lucian, u. A. Tertullian bemerkt auch schon die Beziehung derselben auf die Dionysischen oder Aegyptisch-Hellenischen Mysterien, de pallio 4: sericatus et crepidam aeratus incessit. digne quidem, ut bacchantibus indumentis aliquid subtinniret, cymbalo incessit. Die gleiche Beziehung wird auch dem Bruchstücke v. 422 sq. (442 sq.) zugeschrieben,

ἀποῤῥύπτεσθε
κρηνάων ἄπο πέντ' ἀνιμῶντες ἀτειρεῖ χαλκῷ,

wozu schon Karsten bemerkt: Hoc certum, versum illum ad *καθαρμοὺς* sive *τελετὰς* spectare: eo refertur *τὸ ἀποῤῥύπτεσθαι*, eo item illud *ἀτειρεῖ χαλκῷ*; aenea enim supellex puritatis signum iam apud Aegyptios, inde item apud Graecos. Mehr in Anm. 297.

297) Herodot. II, 37.: *θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων, νόμοισι τοιοισίδε χρέωνται. ἐκ χαλκέων ποτηρίων πίνουσι, διασμέωντες ἀνὰ πᾶσαν ἡμέρην· οὐχ ὁ μέν, ὁ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντες.* Dazu Hellanikos b. Athen. XI, 6. p. 470, D. Auch das heilige Sistrum war ein aereum crepitaculum, nach Appulej. Metam. XI, p. 759. ed. Oudendorp., durch dessen Klang die bösen Dämonen verscheucht wurden, Typhon und seine Gesellen. Dazu Plutarch. de Is. et Osir. 29. *χαλκᾶς τινας ἐν Μέμφει πύλας λήθης καὶ κωκυτοῦ προσαγορευομένας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἆπιν, ἀνοίγεσθαι, βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας.* Insbesondere liess man das Erz erklingen bei der Verfinsterung des Mondes, welche nach der Vorstellung der Aegypter durch Typhon bewirkt wurde; nach Plutarch. de facie in orbe lunae 29. Ovid. Metam. VII, 207 sq. u. A. Zur Vertreibung der bösen Dämonen diente wol auch dem Empedokles der Klang der ehernen Sandalen, nach der Andeutung Tertullian's de pallio 4. in Anm. 296. Die Anwendung des Erzes bei der Zauberei tritt am klarsten in's Licht b. Macrob. Saturn. V, 19: Sophoclis autem tragoedia id, de quo quaerimus, etiam titulo praefert: inscribitur enim *ῥιζοτόμοι*: in qua Medeam describit maleficas herbas secantem, sed aversam, ne vi noxii odoris ipsa interficeretur, et succum quidem herbarum in cados aeneos refundentem, ipsas autem herbas aeneis falcibus exsecantem. Dazu Virgil. Aen. IV, 513 sq. Ovid. Metam. VII, 227. 247. und besonders Theocrit. Idyll. II, 30 sq. 36. u. Schol. ad h. l.

Das Letztere gilt auch von der Bohne, welcher die Aegypter und Empedokles, wie wir schon früher gesehen, eine so hohe Bedeutung beilegten;[298] so dass uns bei Empedokles Nichts von Allem fehlt, was bei der Zauberei des Alterthums eine vorzügliche Rolle spielt, auch nicht die Lehre von der Gewalt der bösen Dämonen über die menschlichen Geschicke.[299]

Dass ein Philosoph von so tiefem und hellem Geiste, wie Empedokles, der zugleich durch praktische Wirksamkeit zu so hohem Ansehen bei seinen Mitbürgern gelangte, der nach den vorliegenden Bruchstücken Werke von einer Schönheit und Klarheit der Phantasie und der Darstellung verfasste, welche in ihrer Gattung bei keinem Volke ihresgleichen haben, dass dieser sich in der angegebenen Weise zur Zauberei bekennt, ist sicherlich eine sehr merkwürdige Erscheinung; aber die Geschichtschreiber der Philosophie gehen darüber hinweg, als hätte das gar nichts zu bedeuten, ja manche unter ihnen erachten es kaum der Erwähnung werth, geschweige dass einer auch nur den Versuch gemacht hätte, die Quelle dieser Erscheinung zu erforschen. Die Erklärung ist uns schon von den Alten selbst, welche in das Wesen der Zauberei tiefer eingeweiht waren, gegeben. Nämlich Plotin nennt uns geradezu die Empedokleische Weltansicht als die Quelle, aus welcher die gesammte Zauberei ausfliesse; er schreibt: „Die wirkliche Zauberei ist die Liebe in dem All und der Streit," das Walten der Aphrodite und des Neikos; weil nun die Menschen den Zauber wahrgenommen, der in dem All selbst wirkt, indem den Bestandtheilen desselben eine Kraft der Liebe eingeboren ist, vermöge deren sie von einander angezogen und bezaubert werden, so sind sie darauf geführt worden, durch künstliche Mittel die inwohnende Kraft der Liebe zu erregen und die gegenseitige Anziehung zu erzeugen, so dass das Geheimniss der Zauberei darin besteht, zu wissen, auf welche Weise die Anziehung erweckt wird.[300] Uebereinstimmend

---

298) S. oben Anm. 29 u. 30. Dazu Plutarch. Quaest. Rom. 95.: *ὅτι πρὸς τὰ περίδειπνα καὶ τὰς προκλήσεις τῶν νεκρῶν μάλιστα χρῶνται τοῖς ὀσπρίοις.*

299) Origen. Philosophum. 3.: *Ἐμπεδοκλῆς δὲ μετὰ τούτους γενόμενος καὶ περὶ δαιμόνων φύσεως εἶπε πολλά, ὡς ἀναστρέφονται διοικοῦντες τὰ κατὰ τὴν γῆν ὄντες πλεῖστοι.* Plutarch. de def. orac. 17.: *ἀλλὰ φαύλους μέν, ἔφη, δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον, ὦ Ἡρακλέων, ἀπέλιπεν, κτλ.* Vgl. dazu l. c. 16.

300) Plotin. Ennead. IV, 4, 40. p. 805 sq. ed. Creuz: *ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία, καὶ τὸ νεῖκος αὖ. καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὑτός ἐστιν, ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι, ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι· καὶ γάρ, ὅτι ἐρᾷν πεφύκασι, καὶ τὰ ἐρᾷν ποιοῦντα ἔλκει πρὸς ἄλληλα, ἀλκὴ ἐρωτικῆς*

mit Plotin, bezeichnet auch Jamblichos die Zauberei als die Wissenschaft, die den Bestandtheilen des Alls eingepflanzte Liebe, vermöge deren sie von einander angezogen werden und sich mit einander vereinigen, mittelst der Kunst in Wirksamkeit zu setzen.[301] Das Gleiche lehrt Synesios: die den Gliedern des Alls inwohnende Liebe und Anziehung sei die Handhabe für den Zauberer, welcher dadurch selbst über die Dämonen Macht erlange, indem er wisse, wie dieser Stein oder diese Pflanze eine Verwandtschaft mit diesem oder jenem Dämon habe und eine Herrschaft über ihn ausübe;[302] was alles auch durch Nikephoros, den Erläuterer des Synesios, bekräftigt wird.[303] Und mit diesen Aufklärungen über die Grund-

---

διὰ γοητείας τέχνης γεγένηται προστιθέντων ἐπαφαῖς φύσεις ἄλλας ἄλλοις συναγωγοὺς καὶ ἐγκείμενον ἔχούσας ἔρωτα, καὶ συνάπτουσι δὲ ἄλλην ψυχὴν ἄλλῃ, ὥςπερ ἂν εἰ φυτὰ διεστηκότα ἐξαψάμενοι πρὸς ἄλληλα, καὶ τοῖς σχήμασι δὲ προσχρῶνται δυνάμεις ἔχουσι, καὶ αὐτοὺς σχηματίζοντες ὡδί, κτλ. ἔλκει γὰρ τὰ τοιαῦτα, οἷον τὰ ἐλεεινὰ σχήματα καὶ φθέγματα. Das Letztere bestätigt selbst der Name *γόης*, welcher von *γόος*, der das Mitgefühl, *συμπάθειαν*, erregenden Klage, hergeleitet wird. S. Karsten Emped. p. 28, not. 71. Höchst merkwürdig ist auch die bekannte Verknüpfung des Hundes mit Isis und mit der Zauberei, da er nach Plutarch. de Is. et Osir. 11. die Verbildlichung der Einsicht des einander Befreundeten und Feindlichen ist.

301) Nachdem Jamblichos schon de myster. IV, 9. bemerkt hat: *οἷον ἡ φιλία τοῦ παντὸς καὶ ὁ ἔρως καὶ τὸ νεῖκος κατ' ἐνέργειαν μὲν ὄντα ἐν τῷ παντί, παθήματα ἐν τοῖς μετέχουσι τῶν καθ' ἕκαστα γίνεται*, so schreibt er l. c. IV, 12.: *δεῖ δὴ νοεῖν, ὡς ἓν ζῷόν ἐστι τὸ πᾶν· τὰ δ' ἐν αὐτῷ μέρη διέστηκε μὲν τοῖς τόποις, τῇ δὲ μιᾷ φύσει σπεύδει πρὸς ἄλληλα. τὸ δὲ συναγωγὸν ὅλον καὶ τὸ τῆς συγκράσεως αἴτιον ἔλκει μὲν καὶ αὐτοφυῶς τὰ μέρη πρὸς τὴν ἀλλήλων σύμμιξιν· δύναται δὲ καὶ ἀπὸ τέχνης ἐγείρεσθαι κτλ. κατιδοῦσα δὴ οὖν αὐτὸ οὕτως ἐνσπειρόμενον τῇ φύσει καὶ περὶ αὐτὴν μεριζόμενον τέχνη, πολυειδῶς καὶ αὐτὴ μεριζομένη περὶ τὴν φύσιν, ἕλκει ποικίλως αὐτὴ καὶ μετοχετεύει, κτλ.*

302) Synes. de insomn. p. 134. ed. Petav.: *ἔδει γὰρ οἶμαι τοῦ παντὸς τούτου συμπαθοῦς τε ὄντος καὶ σύμπνου τὰ μέρη προσήκειν ἀλλήλοις, ἅτε ἑνὸς ὅλου μέλη τυγχάνοντα. καὶ μὴ ποτε αἱ μάγων ἴυγγες αὗται; καὶ γὰρ θέλγεται παρ' ἀλλήλων, ὥςπερ σημαίνεται, καὶ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν. ἕλκει γὰρ ἄλλο δι' ἄλλου, ἔχων ἐνέχυρα παρόντα τῶν πλείστων ἀπόντων καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα, κτλ. καὶ δὴ καὶ θεῷ τινι τῶν ἔσω τοῦ κόσμου λίθος ἐνθένδε καὶ βοτάνη προσήκει, οἷς ὁμοιοπαθῶν ἕκει τῇ φύσει καὶ γοητεύεται. κτλ. ἔστι γάρ τις ὡς ἓν συγγενείᾳ τοῖς μέρεσι καὶ διχόνοια. οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἕν· καὶ ἔστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα. κτλ.* Id. calvit. encom. p. 73 C.: *ἐγὼ γὰρ ἀκούω λεγόντων, ὡς ἂν ἀνὴρ Αἰγύπτιος τέχνην ἐπὶ τοὺς θεοὺς ἔχει καί τινας ἴυγγας· ὥστε, ὅταν ἐθέλῃ, μικρὸν ὑποβαρβαρίσας, ἅπαν εἱλκυσεν ὅσον ἐστὶ τοῦ θείου τὸ πεφυκὸς ὁλκαῖς τισιν ἕπεσθαι.*

303) Nicephor. ad Synes. de insomn. p. 360. ed. Petav.: *ὁ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν ἀλλήλων τούτων συγγένειαν· ὁρῶν ὅτι θέλγεται παρ' ἀλλήλων ἄλληλα καὶ δήλωσιν λαμβάνει παρ' ἀλλήλων ἄλληλα, ἕλκει ἄλλο δι' ἄλλου, οἷον ὥςπερ διὰ τῆς μαγνήτιδος τὸν σίδηρον, οὕτω καὶ διὰ τῆσδε ἢ τῆσδε τῆς ὕλης καὶ τοῦδε τοῦ σχήματος καὶ τῆσδε τῆς φωνῆς τόδε ἢ τόδε, ὡς εἰρήσεται προϊοῦσιν ἡμῖν ἐκθηλότερον. οὐ μόνον γὰρ δένδρα δένδρεσι θέλγεται, καθάπερ φοίνικι φοίνιξ καὶ βοτάναι βοτάναις καὶ ζῶα ζώοις, ἀλλὰ καὶ σκορόδῳ ὁ θεῖνα ἰχθὺς καὶ ἄλλα ἄλλοις, καὶ τόγε θαυμασιώτερον,*

lage und das Wesen der Zauberei steht in dem vollsten Einklange, dass auch gerade Isis, welche sich in unserer Untersuchung als die Empedokleische Aphrodite ergeben hat, die das Verwandte zum Verwandten zieht, den Aegyptern die Offenbarerin und Vorsteherin der Zauberei ist, und dass die Aegyptische Zauberei in ihrer Wirksamkeit auch geradezu auf das Osirismysterium, ihre tiefste Wurzel, hinweiset.[304] Dass aber auch Empedokles aus der gleichen Ansicht von dem im All waltenden Zauber der Aphrodite, welche das Verwandte zum Verwandten zieht,[305] die gleiche Offenbarung der Wissenschaft und Kunst der Zauberei empfangen, darüber wird sich wol Niemand verwundern.

Jetzt, wo die Untersuchung zum Ziele gelangt ist, und das Ergebniss derselben in vollständiger Entwickelung vorliegt, wird es von hohem Interesse sein, noch auf die merkwürdigen Bildwerke einen vergleichenden Blick zu werfen, welche erst unlängst von Lepsius in der Abhandlung „über die Götter der vier Elemente bei den Aegyptern“ aus den erhaltenen Denkmälern an's Licht gezogen worden sind, und daher in den Gang unserer Untersuchung noch nicht haben eintreten können.[306] Wird das Ergebniss, wel-

---

δαίμονες ἐξ ἀέρος καὶ γῆς θέλγονται τοῖσδε τοῖς λίθοις ἢ ταῖσδε ταῖς βοτάναις ἢ ταῖσδε ταῖς φωναῖς ἢ τοῖσδε τοῖς σχήμασιν, ἃ καὶ χαρακτῆρας καλοῦσιν· οἶμαι δὲ ταῦτα παρὰ Χαλδαίων καὶ Αἰγυπτίων ἀρχῆθεν εὑρῆσθαι ἕκαστον ἑκάστῳ δαίμονι γνωριστικὸν σημεῖον.

304) Ueber Isis als Offenbarerin und Vorsteherin der Zauberei s. insbesondere Lucian. Philops. 31. in Anm. 288. Auch die *Ἴυγξ*, das bekannte Hauptwerkzeug der Zauberei, erblicken wir in ausdrücklicher Beziehung auf Isis-Aphrodite bei Nicephor. ad Synes. de insomn. p. 360.: *τὴν δὲ Ἴυγγά φασιν ὄρνεον εἶναι σεῖον τὴν οὐράν, εἶναι δὲ πρὸς ἐρωτικὰς ἐπῳδὰς χρήσιμον ταῖς φαρμακίσι· γυναῖκα δὲ οὖσαν τὸ πρότερον εἰς ὄρνεον μεταβεβλῆσθαι ὑπὸ τῆς Ἥρας φασὶν οἱ μῦθοι, διότι φαρμακεύουσα διετέλει τὸν Δία πρὸς τὸν τῆς Ἰοῦς ἔρωτα.* Vgl. Schol. ad Theocrit. Idyll. II, 17. Die Hinweisung der Aegyptischen Zauberer auf das Osirismysterium in d. Epist. ad Anebonem Aegypt. b. Jamblich. de myster. p. 5 ed. Gal.: *τὸ γὰρ λέγειν, ὅτι τὸν οὐρανὸν προσαράξει καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐκφανεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀποῤῥητον δείξει καὶ τὴν βάριν στήσει καὶ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδιάσει Τυφῶνι, τίνα οὐχ ὑπερβολὴν ἐκπλήξιας μὲν τῷ ἀπειλοῦντι, ἃ μήτε εἶδε μήτε δύναται, καταλείπει, ταπεινότητος δὲ τοῖς δεδοίκασι οὕτω κενὸν φόβον καὶ πλάσματα, ὡς κομιδῇ παῖδες ἀνόητοι; καίτοι καὶ Χαιρήμων ὁ ἱερογραμματεὺς ἀναγράφει ταῦτα ὡς καὶ παρ' Αἰγυπτίοις θρυλλούμενα· καὶ ταῦτά φασιν εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα βιαστικώτατα.* Vgl. Euseb. Praep. Evang. V, 10. Jamblich. de myster. VI, 7.

305) Was die Angel der Zauberei bildet, ist auch die Ansicht des Empedokles: *τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι* nach Aristot. Eth. ad Nicom. VIII, 2. Vgl. Eth. ad Endem. VII, 1. und M. Moral. II, 11., wo Folgendes erzählt wird: *φασί, κυνός ποτε ἀεὶ καθευδούσης ἐπὶ τῆς αὐτῆς κεραμῖδος, ἐρωτηθέντα τὸν Ἐμπεδοκλέα, διὰ τί ποτε ἡ κύων ἐπὶ τῆς αὐτῆς κεραμῖδος καθεύδει, εἰπεῖν· ὅτι ἔχει τι τῇ κεραμῖδι ὅμοιον ἡ κύων· ὡς διὰ τὸ ὅμοιον τὴν κύνα φοιτῶσαν.*

306) Die Abhandlung von Lepsius befindet sich in d. Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1856, philos.-histor. Klasse S. 181 ff.

ches wir gewonnen, durch die neue Entdeckung widerlegt oder erschüttert? Eine überraschende urkundliche Beglaubigung desselben ist es, was uns Lepsius darbietet, indem er die Empedokleische Lehre von den vier Elementen als den Wurzeln aller Dinge uns plötzlich auf einer ganzen Reihe von Denkmälern, die sich zu Edfu, Karnak, Der-el-Medinet, Medinet Habu, Dendera und auf Philä befinden, in den Gestalten Aegyptischer Gottheiten vor Augen stellt und aus den Hieroglyphen entziffert. Zwar Lepsius selber möchte uns diese urkundliche Beglaubigung nur zeigen und sogleich wieder entziehen, indem er die Hypothese zu begründen sucht, dass die Lehre von den vier Elementen erst durch Manetho aus der Hellenischen Philosophie nach Aegypten verpflanzt worden sei, weil die Denkmäler, auf denen sie dargestellt ist, sämmtlich aus der Zeit nach dem dritten Ptolemäer herstammen, während sie auf älteren Denkmälern, so behauptet er, nicht gefunden werde. Allein diese Hypothese ist bereits widerlegt, sowohl durch den vollständigen Nachweis der umgekehrten Stellung nicht blos der Empedokleischen, sondern aller Vor-Platonischen Philosophie zum alten Morgenlande, der an einem anderen Orte[307] geliefert worden ist, als insbesondere durch die ganze vorliegende Untersuchung, welche, um alles Andere zu übergehen, erwiesen hat, dass die Empedokleische Lehre wirklich auch schon in den Pyramiden und den Pyramidien der Obelisken verbildlicht ist.[308] Wir müssen daher den aufgedeckten Bildwerken einen bei weitem höheren Werth beimessen, als der verdienstvolle Entdecker selber ihnen beilegen will, welcher das Gewicht des Schatzes, den er gehoben, (er wird uns diesen Ausspruch vergeben) nicht erkannt hat. Ihre Heimathlichkeit bekunden sie selbst auch dadurch, dass sie mit voller Aegyptischer Eigenthümlichkeit, die auch von Lepsius anerkannt wird, die vier Elemente in vier Götterpaaren, je männlich und weiblich darstellen.[309] Das ist jedoch nicht der einzige Werth, welchen die

307) S. Die Religion u. die Philosophie S. 129 ff.

308) Höchstens soviel kann man, bei diesen Vorlagen, der Lepsiusschen Hypothese einräumen, dass die geistvolle Verklärung, in welcher Empedokles die Aegyptische Lehre wiedergegeben hatte, vielleicht unter den Ptolemäern und in der späteren Zeit nicht ohne rückwirkenden Einfluss auf die Form der Auffassung und Darstellung auch in der Heimath geblieben sei. Zu diesem Zugeständniss kann Einen die auffallende Uebereinstimmung der Aegyptischen Verbildlichung der Elemente mit der Darstellung des Empedokles, welche in Anm. 316 nachgewiesen werden wird, geneigt machen; doch ist derselbe Empedokleische Gedanke auch schon in der Verbildlichung der Elemente durch die Pyramiden und die Pyramidien der Obelisken enthalten.

309) Lepsius bemerkt über die Bildwerke a. a. O. S. 220: „In diesen

Bildwerke für uns haben, dass sie nur die Aegyptische Heimath der Empedokleischen Lehre, wenn auch aus später Zeit, mit der vollständigsten Urkundlichkeit beglaubigen, sondern auch in das Einzelne hinein dienen sie unserer ganzen Darlegung nach allen Richtungen hin zur offenbarsten Bekräftigung, während sie selbst von ihr auch wieder Aufklärung empfangen. Dies soll hier nur an den wichtigsten und einleuchtendsten Darstellungen gezeigt werden. Wenn wir oben von Hekataios von Abdera vernommen, was sich im Fortgange der Untersuchung vollkommen bestätigt hat, dass den Aegyptern, wie dem Empedokles, die höchste Gottheit, in Theben Amun, Eines ist mit dem All;[310] wenn wir dann weiter gefunden, dass ihnen die Substanz des Alls in den vier Elementen erschöpft ist, und desshalb Amun bald als Widder mit vier Köpfen,[311] bald als Widder mit Einem Kopfe, aber vier Schlangen

---

ist nun ungriechisch und folglich Aegyptische Zuthat sowohl die äusserliche Darstellung der Götter und ihre symbolischen Abzeichen, als ihre Namen, vornehmlich aber auch die Spaltung jedes Elementes in ein männliches und ein weibliches Prinzip, so dass aus den vier Elementen acht Götter wurden. Die Griechischen Philosophen wissen Nichts von dieser Spaltung. Erst Seneca und dann Porphyrius führten die vier männlichen und die vier weiblichen Elemente als Aegyptische Lehre an. Und in der That ist diese geschlechtliche Sonderung tief in der Aegyptischen Anschauung begründet." Was den Sinn dieser geschlechtlichen Sonderung betrifft, so sagt Seneca Quaest. nat. III, 14: Aegyptii quatuor elementa fecere: deinde ex singulis bina, marem et feminam. aërem marem iudicant, qua ventus est; feminam, qua nebulosus et iners. aquam virilem vocant mare, muliebrem omnem aliam. ignem vocant masculum, qua ardet flamma; et feminam, qua lucet innoxius tactu. terram fortiorem marem vocant, saxa cautesque; feminae nomen assignant huic tractabili ad culturam. Hiernach könnte man vermuthen, dass die geschlechtliche Sonderung eine Andeutung der die Elemente beherrschenden zwiefachen Macht des Typhon und der Isis enthalte, weil von anderen Schriftstellern das, was hier Seneca in die Reihe des Männlichen stellt, zum Theil als Typhon selbst, was er in der Reihe des Weiblichen aufführt, zum Theil als Isis selbst gedeutet wird. Indessen ist es sehr bedenklich, den unheimlichen Typhon mit solcher Ausprägung in diese Gedankenverbindung einzuführen. Vielleicht dass Seneca seine Auslegung gar nicht aus Aegypten geschöpft, sondern sich aus den Begriffen des Männlichen und Weiblichen selber gemacht hat. Bei weitem näher liegt und unvergleichlich ansprechender ist der Gedanke an das männliche und das weibliche Prinzip in Anm. 181, da jedes Element ein Bestandtheil des Urwesens als des Vaters ist, und jedem zugleich die Liebe, die sie wieder vereinigt, Isis-Hathor oder die Mutter, inwohnt, wie Empedokles v. 107 (30) in Anm. 170 lehrt:

καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

H. Stein bemerkt zu diesem Verse: sicut Discordia ab elementorum globo prorsus separata dicitur, ita haec (Amicitia) per omnes eorum partes quoquoversus patens ac perfusa esse. So ist durch die geschlechtliche Sonderung jedes Element in den beiden Hauptmomenten seines auch Empedokleischen Begriffes verbildlicht.

310) S. oben S. 26, Anm. 64.

311) S. oben S. 42, Anm. 97. Jene Deutung von Champollion wird jetzt auch noch dadurch völlig sicher gestellt, dass bei Lepsius in dem Bild-

unter den Beinen,[312] bald als Obelisk[313] verbildlicht, bald auf das Pyramidion des Obelisken gestellt wird;[314] wenn wir endlich ermittelt und zur Gewissheit erhoben, dass Isis-Hathor die Empedokleische Aphrodite ist, welche durch harmonische Vereinigung der vier Elemente, der Glieder der Gottheit, die Welt und alle Wesen in ihr gestaltet: so erblicken wir diese Hauptsätze der Empedokleisch-Aegyptischen Lehre bei Lepsius in den Bildwerken Nr. III und Nr. XIII, von Der-el-Medinet und Philä, in einer sehr verständlichen Göttergesellschaft beisammen. An der Spitze der Figuren befindet sich Amun, sowie er uns von Champollion[315] als Prinzip der vier Elemente erklärt worden ist; dann folgen die vier Elemente selber, als seine Bestandtheile, gleichsam die Entwickelung des Prinzips, in dem einen Bildwerke mit Frosch- und Schlangenköpfen, in beiden, wie auch in allen übrigen, völlig gleich gestaltet, was augenfällig den Empedokleischen Gedanken verbildlichen soll:

„Denn die alle sind gleich und Altersgenossen ursprünglich;“[316]

zuletzt[317] erscheint — Isis-Hathor, welche, damit uns auch der

---

werke Nr. XV, von Dendera, der vierköpfige Amun-Widder wirklich in der Verbindung mit den vier Elementen auftritt.

312) S. ebend, Anm. 98. Auch jene Deutung erhält jetzt noch eine Bekräftigung dadurch, dass bei Lepsius in fünf Bildwerken (Nr. I, VI, XII, XIII, XV) die Elemente selber mit Frosch- und Schlangenköpfen, in Einem (Nr. X) mit Katzen- und Schlangenköpfen gestaltet sind; die ersteren befinden sich auf den männlichen, die letzteren auf den weiblichen Figuren.

313) S. oben S. 45, Anm. 103.

314) S. oben S. 112, Anm. 255.

315) S. Anm. 97.

316) Emped. carm. reliq. v. 114 (87):

ταῦτα γὰρ ἰσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι.

Zu dem Ausdrucke *ἴσα* vgl. Aristot. de gen. et corr. II, 6. und Philop. ad h. l. fol. 58, a. welche hyperkritisch bemerken: *ἔδει οὖν ὅμοια εἰπεῖν καὶ μὴ ἴσα.* Den ganzen Vers erläutert Karsten: *ἴσα* significat, omnia ista elementa et principia paria inter se esse potestate, nullum alio maius vel deterius; *ἥλικα*, cuncta esse aeterna. Nicht blos der erstere Gedanke, sondern, wie scheint, auch der letztere ist in den Figuren verbildlicht; denn die Schlangenköpfe bedeuten wol „ewig“, während die Froschköpfe, die in dem Bildwerke Nr. X, von Edfu, mit Katzenköpfen vertauscht sind, sich auf die Schöpfung beziehen. Die Katze erscheint in der Verbindung mit den vier Elementen auch an dem heiligen Sistrum b. Plutarch. de Is. et Osir. 63. in Anm. 186. Ueber den Frosch vgl. oben S. 109 f. Empedokles fügt dem angeführten Verse, den Gedanken vervollständigend, hinzu:

τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἤθος ἑκάστῳ,

d. h.

„Doch hat jedes ein anderes Amt und besonderes Wesen.“ Vgl. Karsten ad h. l.

317) In dem Bildwerke Nr. XIII befinden sich vor Isis-Hathor auch noch die Götter Atum und Thoth. Die bestimmte Bedeutung des ersteren

Sphairos nicht fehle, in dem einen Bildwerke mit einer Kugel über dem Haupte geschmückt ist. Von dieser Isis-Hathor, welche bei den vier Elementen gerade die allerbedeutendste Person ist, meint Lepsius,[318] dass sie sich blos zufällig in der Gesellschaft befinde. Reicht denn nicht derselben Isis-Hathor in dem Bildwerke Nr. XII, von Dendera, der Gott Thoth,[319] begleitet von den Elementen, in seiner Rechten geradezu den Kranz dar, den wir bereits in zwei Darstellungen, von Karnak und Philä, als Symbol der die Elemente harmonisch verbindenden Liebe auf dem Pyramidion des Obelisken erblickt haben?[320] Und man betrachte doch das Bildwerk Nr. XIII genauer; sind da nicht die vier Elemente selber, wie am Obelisken Psammetich's die vier Seiten des Pyramidions,[321] auch mit dem

---

in dieser Zusammenstellung bleibt noch zu ermitteln; über den letzteren s. Anm. 319.

318) a. a. O. S. 191.

319) Die einfachste und ansprechendste Deutung dieses ibisköpfigen Thoth selbst, der auch in dem Bildwerke Nr. XIII unmittelbar vor Isis-Hathor sich befindet, bietet uns Plutarch dar, l. c. 55. in Anm. 197, indem er die auf die vorliegende Schöpfungstheorie bezügliche Mythe von der Ueberwindung Typhon's durch Hermes oder Thoth also erläutert: *ὡς τὸ πᾶν ὁ λόγος διαρμοσάμενος σύμφωνον ἐξ ἀφώνων μερῶν ἐποίησε*, so dass uns Thoth die Vernunft und Einsicht verbildlicht, mit welcher Isis-Hathor die getrennten oder zerrissenen Elemente harmonisch wieder vereinigt und aus ihnen die Welt und alles Herrliche gestaltet. Damit stimmt bestens, dass nach einer Mittheilung von H. Brugsch beide Gottheiten unter den Namen Tauud und Nehemau auf einigen Denkmälern geradezu als mit einander vermählt dargestellt werden. Dass bei Empedokles dieselben Begriffe mit einander vermählt sind, bedarf kaum der Erwähnung; denn nicht blos die höchste Einsicht legt er der Aphrodite bei, indem er sie als die Bildnerin der Welt und alles Trefflichen in ihr betrachtet, sondern er nennt sie selbst auch ausdrücklich *Ἁρμονίη θεμερῶπις*, nach Plutarch. l. c. 48. in Anm. 193. Nach H. Brugsch bezeichnet in dem Bildwerke Nr. XIII die hieroglyphische Beischrift den Thoth oder Tauud ausdrücklich als den Urheber alles Guten, welches nach Anm. 218 wirklich auch durch eine Art Laute oder Zither dargestellt wird. Uebrigens wird hier zugleich die Verbindung der heiligen Ibis mit dem gleichseitigen Dreieck, dem Bilde der Pyramide, in Anm. 131, erklärlich.

320) S. über den Kranz oben S. 93, Anm. 214; über die erwähnten Darstellungen zu Karnak und auf Philä S. 114 f. Zugleich mit dem Kranz in der Rechten reicht Thoth in der Linken der Isis-Hathor ein Gefäss dar, welches vielleicht die gleiche Bedeutung hat, wie die *εὔτυκτοι χόανοι* bei Empedokles v. 211 (199), Anm. 107, in denen Aphrodite die Elemente mit einander mischt, wenn es nicht etwa mit der Verbildlichung der Schöpfung durch die Töpferkunst, Anm. 253 u. 254, in Verbindung steht. Dasselbe Gefäss erscheint in den verschiedenen hieroglyphischen Schreibungen der vier Elemente b. Lepsius a. a. O. S. 193, zusammen mit dem mystischen Kreuz im Kreise, welches oben S. 74 f., Anm. 172, als Verbildlichung der im Kreislaufe des Werdens unaufhörlich sich trennenden und wieder vereinigenden Elemente gedeutet worden ist.

321) S. oben S. 116 f. Vgl. das Bildwerk von Philä S. 114 f. in welchem dasselbe Symbol dem eben erwähnten Obelisken mit dem Kranze der Isis-Hathor und zugleich dem sogenannten Nilmesser beigesellt ist, dessen vier gleiche Querlinien uns auch an dem Kukupha-Scepter in die Augen

Käfer und seiner Kugel geschmückt, welche auf die Empedokleische Sphairosschöpfungstheorie ausdrücklich hinweisen? [322] Doch das Angeführte genügt, um darzuthun, welche Gedanken uns aus diesen Bildern entgegen leuchten, und zur vollständigen Enthüllung des Gesammten reizen.

---

fallen, das bei Lepsius in dem Bildwerke Nr. VI der Gott Ptah und in dem Nr. VII alle Figuren in der Rechten halten; über den vier Linien befindet sich hier ein Ring, wie scheint, eben der Kranz der Isis-Hathor. Selbst durch die hieroglyphische Schreibung der vier Elemente bei Lepsius a. a. O. S. 193, mit vier gleichen parallelen Querlinien, wird die Deutung des sogenannten Nilmessers, oben S. 43 f. u. S. 146 f., bekräftigt.

322) S. über dieses Schöpfungssymbol oben S. 33 und Anm. 76 u. 259. Ein ähnliches Symbol, nach unserer Deutung S. 34 u. Anm. 78, ist die heilige Lotos, welche bei Lepsius in dem Bildwerke Nr. I, von Edfu, als die Hauptfigur an der Spitze der vier Elemente auftritt; über ihr Harpokrates, welcher nach Plutarch's Deutung, der auch Lepsius beistimmt, hier die aufgehende Sonne darstellen soll, während derselbe Plutarch in Anm. 216 die passende Erklärung durch viele Mythen überzeugend begründet. Auch die Froschköpfe der Elemente, wie schon in Anm. 316 erinnert worden, sind ein auf die Schöpfung bezügliches Symbol.

DRUCKFEHLER.

S. 53 Zeile 22 von oben ist nach dem Worte Mischung einzuschalten: der Elemente.
„ 55 „ 1 „ unten lies De plac. philos. V, 7.
„ 81 „ 19 „ oben lies aus st. und.
„ 111 „ 3 „ unten lies härten st. färben.

ERLÄUTERUNGEN

VON

Dr. HEINRICH BRUGSCH.

Die folgenden Anmerkungen habe ich auf Veranlassung des gelehrten Verfassers der vorstehenden ebenso anziehenden als scharfsinnig abgefassten Abhandlung niedergeschrieben. Da ich durch langjährige Untersuchungen auf dem Felde der ägyptischen Alterthumskunde mit den Darstellungen, vorzüglich aber mit den Inschriften eines grossen Theiles der Denkmäler, bekannt bin, die von dem so merkwürdigen Volke der alten Aegypter auf uns gekommen sind, so hat der gegen mich so freundlich gesinnte Verfasser dieses Buches mir das Vertrauen geschenkt, mich einzelne Stellen desselben durch die monumentale Ueberlieferung erläutern zu lassen. Ausdrücklich bemerke ich jedoch dazu, dass ich keinen Antheil an den schönen Entdeckungen des Herrn Verfassers habe, sondern ganz unabhängig von seinen Untersuchungen nur einfach Bestätigungen der gewonnenen Resultate, in so weit meine Kenntniss der Denkmäler und ihr Verständniss es gestattete, aufgezeichnet habe, ohne aber andererseits da zu schweigen, wo mir irgendwie gerechtfertigte Zweifel aufstiessen.

Zu S. 5, [1] Von der ausgebreiteten Literatur der alten Aegypter, die wir nach den bis jetzt allgemein, nach Bunsens und Lepsius' Vorgange, angenommenen Epochen der ägyptischen Geschichte selber in die des alten, des mittleren und des neuen Reiches, so wie in die des griechisch und römisch gewordenen Aegyptens im Grossen und Ganzen eintheilen können, sind uns eine grosse Zahl von Urkunden erhalten, welche theologischen Inhaltes sind, vor allen das durch Lepsius' Publication einer der vollständigsten, wenn auch nicht vorzüglichen Redactionen desselben, bekannter gewordene Todtenbuch, das rituel funéraire Champollion's. Wenn dasselbe bis jetzt auch von niemandem übersetzt worden ist, aus Mangel an einer vollständigeren Vergleichung der erhaltenen besseren Redactionen desselben, so ist das Verständniss der wichtigsten Theile desselben dennoch im Wachsen begriffen. Leider wird dadurch aufs neue bestätigt, worauf bereits mehrfach die Inschriften der Baudenkmäler hinweisen, dass die alten Aegypter ihre religiösen Anschauungen unter geheimnissvollen Symbolen und Personificationen verbargen, die uns so lange dunkel bleiben werden, bis ein unerwarteter Fund den Schlüssel zu dieser verschlossenen Thür in die Hände liefern wird.

S. 5, [2] Wenn gleich die untergeschobenen Schriften der Neu-Platoniker unter dem Namen des Tauud oder des äg. Hermes manches Fremde enthalten mögen, so haben sich dennoch darin viele Spuren ächt ägyptischer Doctrinen erhalten, welche durch die Denkmäler in der augenfälligsten Weise ihre Bestätigung finden. Die ganze Secte der Gnostiker in ihrer eklektischen Richtung versetzte ihr System mit vielen altägyptischen Symbolen, die sich auf den Denkmälern (oft bis zum Verwechseln den ächt ägyptischen ähnlich) und in den Urkunden dieser Schule (ich erin-

nere an die demotisch geschriebenen gnostischen Papyrus zu Leiden, herausgegeben von dem verdienstvollen Director des Museums dieser Stadt, Herrn Leemanns) in zahlreichen Beispielen vorfinden. Ich glaube, wir dürfen den Uebergang, seltsam genug, bereits auf den ägyptischen Denkmälern selber suchen, wo mit der Ptolemäerherrschaft eine eigenthümliche Verschmelzung griechischer und ägyptischer religiöser Anschauungen nachweisbar ist, als deren Mittelpunkt der unter den ersten Ptolemäern eingeführte Serapis betrachtet werden muss.

S. 9. Z. 18 v. oben: Dass die Aegypter zu allen Zeiten in der Arithmetik und Geometrie wohl bewandert waren, in so weit es die praktischen Bedürfnisse des täglichen Lebens erheischten, davon geben die Denkmäler hinlängliche Zeugnisse. Ich erinnere nur, um ein Beispiel anzuführen, an den Inhalt der von Lepsius näher beleuchteten Inschrift an einer der Aussenwände des Tempels von Edfu (Apollinopolis magna). In einer gewissen Bedeutung gehört auch die Astronomie hieher, bei der die Berechnungen sich gleichfalls auf das praktische Bedürfniss, nämlich auf das Kalenderwesen, erstreckten. Dass die äg. Gelehrten höhere Kenntnisse in dem astronomischen Calcul gehabt hätten, bezweifle ich und habe selber mehrfach dies verneint (man s. meine Abhandlungen über die astronomischen Kenntnisse der alten Aegypter in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft). Tauud, der äg. „zweimal grosse" Hermes, galt, den Inschriften zufolge, als der „Herr der Schrift" im weitesten Sinne des Wortes, wie seine Begleiterin, die Göttin Sefech, als die „Herrin der Schriftsammlungen" oder der Bibliotheken. Eine nicht geringe Zahl von Gottheiten, wie die Triphis (T-erpa) und die Gemahlin des Tauud: Nehemau, stand mit der Zahl in Beziehung, insofern dieselbe das Maass der Zeit angab. Von einer Pythagorischen Bedeutung der Zahl findet sich allerdings bis jetzt, nach dem heutigen Standpunkt der Entzifferung, keine nähere Angabe auf den Denkmälern, doch ist es immerhin bemerkenswerth, dass die Aegypter es liebten, Reihen von Göttern, meist Götterpaaren, in einer gewissen Anzahl darzustellen. Besonders häufig finden sich Reihen von 4, 8, 9 und 12 Gottheiten. Die Bezeichnung der Zahl durch gewisse, symbolisch aufzufassende Zeichen, wie 5 durch einen Stern, 7 durch das Bild eines menschlichen Kopfes, 9 durch die Figur des Halbmondes, 20 durch die eines Vogelkopfes u. s. w. gehören meist der griechischen Epoche an, und haben durchaus keine andere Bedeutung als die rein äusserlicher Schriftvarianten.

S. 11 oben. Dass die alten Aegypter die Musik gering geachtet hätten, dürfte trotz der Aussage Diodors den Denkmälern gegenüber nicht wohl anzunehmen sein. Auf den ältesten Denkmälern finden sich bereits spielende Musikanten, Sänger und Taktschläger, so wie eine reiche Zahl mannigfaltiger Saiten-, Blas- und Schlaginstrumente abgebildet, welche von der grossen Neigung der Aegypter zur Musik Zeugniss ablegen. Man vgl. besonders H. Weiss, Kostümkunde, Berlin 1856. Ich bemerke noch, dass sich selbst Göttinnen die Harfe spielend oder das Tambourin schlagend abgebildet finden. In den Tempeln war die Musik nur da verpönt, wo überhaupt Kulte des gestorbenen Osiris bestanden, wie in Abydus, oder nur an den einzelnen Tagen, an welchen Trauerfeste um den Osiris gefeiert wurden.

S. 26. So bunt und in sich vielfach gegliedert beim ersten Anblick die Mythologie der alten Aegypter erscheinen mag, so gehen dennoch bei näherer Prüfung der Denkmäler alle diese Zweige und Aeste auf einen einzigen Stamm, auf ein Grundprincip, zurück, wie es im Wesentlichen, geleitet durch griechische Ueberlieferung, Hr. Gladisch dargestellt hat. Auch die Monumente bestätigen die Grundanschauung der ägyptischen Theologie von dem Dasein einer, das All umfassenden Gottheit, die in den Inschriften bald „der eine Gott", bald „der in Wahrheit einzig und allein lebende Gott", bald „der von Anbeginn Seiende", bald „der Herr der Anfänge" genannt wird. Amun ist nur eine bestimmte, locale Auffassung dieses einzig und allein Seienden, wie sie

sich am häufigsten in den auf die Wanderung der Todten in der unsichtbaren Nachtregion bezüglichen Papyrusrollen bildlich und inschriftlich ausgeprägt findet.

S. 27. Serapis war eine, wie oben bereits bemerkt ward, von dem Auslande her in Aegypten unter den ersten Ptolemäern eingeführte und bald allgemein verbreitete Form dieses einen Gottes, die auffallend schnell mit den verschiedenen Localgestaltungen desselben verschmolz. Die angeführte Stelle aus Macrobius Saturn. I, 20 trägt ächt ägyptische Züge an sich. Ich erinnere des Beispiels halber an die in meiner „Geographie des alten Aegyptens" S. 75 angeführte Stelle der Stele des Priesters Tefa aus Neapel, worin der genannte Aegypter von seinem Gotte Chnum lobpreisend sagt: „sein rechtes Auge das ist die Sonnenscheibe, sein linkes Auge das ist der Mond." Aehnliche Stellen sind nicht selten und bewahrheiten auf das schlagendste die Antwort des Serapis-Orakels.

S. 28. Ammon kommt von der altägypt. Wurzel Amn her, die zweierlei bedeuten kann, entweder nämlich so viel als gloriosus oder absconditus. Amun war nur die Localgottheit von Theben. Kneph oder Knuphis, Chnubis dagegen, von der Wurzel Chnum (nicht neb, nub, num, wie Champollion angiebt) mit ungewisser Bedeutung, war der Vorsteher-gott des I. und II. oberäg. Nomos, des nubischen und antiöopolitischen, so wie Localgottheit einzelner Städte und Oerter, als da sind Elephantine, Latopolis u. a. m. Dem Agathodämon entspricht, den theologischen Königslisten zufolge, der solare Gott Sehu, von den Griechen Soos genannt, mit seiner weiblichen Ergänzung, der Tafnut, beide in Heliopolis mit einem besonderen Kulte. Osiris, nach neuerdings von mir aufgefundenen rein phonetischen Lesungen auf den Denkmälern Uas-iri, Us-iri und User genannt, führt nicht selten die Bezeichnung nb-r-tr „Herr des All's", in Uebereinstimmung mit dem, was S. 29 oben von ihm bemerkt worden ist.

S. 29 unten. Der Name des heiligen Stieres Apis von Memphis lautet im Hieroglyphischen Hap oder Hapi, übereinstimmend mit dem des Nils und dem des zweiten der vier Todtengenien. Der Apis floss mit dem Osiris in einen Begriff zusammen, daher als zweite Gottheit des memphitischen Götterkreises auf den äg. Stelen ohne Ausnahme „der Apis-Osiris des Westens, der Herr der Ewigkeit, der König der Götter" auftritt. Man vgl. meine Geographie S. 237.

S. 33. Die Darstellungen des Käfers, bisweilen mit ausgebreitetem Flügelpaare (s. meine Monumens de l'Égypte pl. I), gehören zu den häufigsten, welche sich vorzüglich auf den Denkmälern des Todtenkultes vorfinden. Der Käfer führt darin den Namen eheper, eheperr oder ehepi, Bezeichnungen, welche alle drei zu gleicher Zeit die Bedeutung von ereare, creari, existere (koptisch sehopi) in der Hieroglyphik haben. In der späteren Zeit ward der Käfer als ein Symbol der Welt angesehen, welche altägyptisch tâ hiess, und so kam es, dass er auch als phonetisches Zeichen mit dem Lautwerthe ta, t in das Hieroglyphische Alphabet, als Variante des sonst für Welt gebrauchten Zeichens, einer dünnen Erdlage, überging. Dadurch erklärt sich, was Hr. Gladisch l. l. über den Käfer aus andern Quellen beigebracht hat. Der höchste Gott der ägyptischen Theologie, nenne man ihn Amun, Osiris, Ra und wie sonst seine Namen auf den Denkmälern lauten mögen, heisst auch sehr oft Cheper, mit dem Bilde des Käfers, gewöhnlich mit dem Zusatze Cheper tes-ef „der sich selbst erzeugt hat." Auf der Stele im Vatican, aus Saïs herrührend, heisst der Gott „der Erstgeborene" der Göttin Nit (Athene), die nicht geboren und nicht gezeugt ist (s. Geogr. S. 247).

S. 34. a. Ueber die Bedeutung des Lotos (altäg. sesehni, koptisch sehôschen lilium oder necheb?) geben uns die älteren Denkmäler nur wenig Aufschluss, dagegen finden sich auf den ptolemäischen nicht selten sehr belehrende, wenn auch nur kurze Andeutungen über die Heiligkeit der Pflanze, wie z. B. in folgender Inschrift, die ich in Hermonthis copirt habe: Es erscheint die Sonne in Kindesgestalt in der Stadt

Hermonthis, gleichwie aufsprosst der Lotos in dem grossen Wasserbecken.

b. Die geflügelte Kugel, welche sich über den Thüren der ägyptischen Tempel so häufig vorfindet, ist eine von den Aegyptern allgemein geehrte Vorstellung des Horos von Hud, des Horos von Apollinopolis magna (s. Geogr. S. 165), des Rächers seines Vaters Osiris. Das ist wiederum nur eine besondere, locale Auffassung jener höchsten und einen Gottheit.

c. Der sogenannte Nilmesser, eines der wichtigsten Symbole altägyptischer Theologie, hat die Gestalt einer langen Stele mit 4 Querstäben. Schon Hr. Reuvens hat in seinen Briefen an Letronne die Meinung aufgestellt, dass diese eigenthümliche Figur durchaus keinen Nilmesser, sondern vielleicht eine symbolische Vorstellung von 4 Weltregionen darstelle. Herr Passalacqua, Director des ägyptischen Museums zu Berlin, erweitert diese letzteren zu 8 Regionen einer mystischen Himmelsleiter, nämlich jede durch den Verticalstab in eine östliche und westliche gesondert. — Die Inschriften der Denkmäler bezeichnen die beschriebene eigenthümliche Figur, welche am häufigsten unter der Gestalt von Amuletten bei den Mumien erscheint (man vgl. Kap. 155 des Todtenbuches, woselbst sie so beschrieben wird: „Beschreibung des goldenen Dad, geschnitzt aus dem Holze von Sykomoren, an dem Halse der Mumie befindlich, wenn sie geht zu den Thüren der Sternenwohnung . . . . . wenn sie sieh an ihren Ort begiebt, am Tage des Jahresanfangs, bei denen, welche um den Osiris sind.") mit dem Namen dad, dadu, tat, tatu. Gerade so (und zwar mit Anwendung desselben Zeichens geschrieben) hiess eine Stadt im Delta, mit dem Kulte eines durch ganz Aegypten verehrten Osiris, des Osiris von dad, und eines diesem Gotte geheiligten Widders. Ich habe in meiner Geogr. S. 268 bewiesen, wie mir scheint, dass diese Stadt keine andere als Mendes ist, so wie S. 289 l. l. bemerkt, dass nach dem von Mr. Greene mitgetheilten Kalender von Medinet-Habu aus den Zeiten Ramses III. am Tage des 30. Choiahk „die Aufstellung des Dad" gefeiert wurde, wobei in Theben dem Ptah-Sokar-Osiris Opfer dargebracht wurden. Auf den in Prisse's Monuments pl. XXVI fl. abgebildeten Stelen aus der Ptolemäerzeit heisst es von dem verstorbenen Pischelptah unter anderem, er sei „der Zweite nach dem Könige bei der Aufstellung des Dad" gewesen, eine Bemerkung, die sich auf einer anderen Stele wiederholt. Worauf sich diese Aufstellung bezog, ist schwer zu sagen; vielleicht giebt der Zeitpunkt der Feier die nächste Andeutung zur Erklärung. Der 30. Choiahk nämlich ist der letzte Tag der ersten äg. Jahreszeit, der Uebersehwemmung, nach meinen Untersuchungen über die Eintheilung des äg. Jahres.

S. 38 ff. Die Erwähnung der vier Elemente auf den Denkmälern der älteren Zeit im Zusammenhange mit einander lässt sich, so viel mir bekannt ist, in leicht und ohne Täusehung erkennbaren Darstellungen und Inschriften nirgends nachweisen. Vereinzelt kommen natürlich alle 4 Elemente vor, das Feuer dargestellt durch eine Flamme, die Luft dargestellt durch einen Mast mit Segel, das Wasser durch drei Wasserlinien und die Erde durch eine dünne Erdschicht. Die Beziehungen der S. 38 nach Diodor genannten Gottheiten Hephaistos, Athene, Okeanos und Demeter, oder, um dieselben mit ihren äg. Namen zu bezeichnen, Ptah, Nit, Nun und Isis, lassen sich, mit Ausnahme des Nun und vielleicht noch der Isis, schwer nachweisen. Ptah heisst nirgends ein Gott des Feuers, wie Nit ebensowenig eine Herrin der Luft oder Isis eine Herrin der Erde. Hier hat Diodor rein Griechisches in das Aegyptische hineingetragen.

S. 45. Der Name des Obelisken auf den äg. Denkmälern ist teehn oder teehennu, und hat mit der griech. Bezeichnung gar nichts zu thun. Als symbolisches Zeichen diente das Bild desselben, alsdann mit der Aussprache mn, zur Schreibung des ganzen Namens Amun's, so wie zu der des ersten Theiles im Namen des Gottes Mun-t, des Gottes von Hermonthis. Die Aufstellung der Obelisken, ohne Ausnahme paarweise,

geschah an einem bestimmten Tage, der als der erste eines uns unbekannten Zeitkreises in den Inschriften bezeichnet ist und zu gleicher Zeit den Anfang einer Panegyrie bestimmte. Das in Lepsius Chronologie S. 162 aufgeführte Beispiel heisst wohl nicht, wie der gelehrte Verfasser übersetzt, „der erste Tag der Set-Panegyrie", sondern „der erste Tag des ....? Zeitkreises, die Feier der Panegyrie." Sollte etwa dieser Zeitkreis die dreissigjährige Periode sein, die bei Gelegenheit der Titel des Ptolemäus Epiphanes in der Inschrift von Rosette genannt ist? Noch will ich hier anführen, dass sich Darstellungen vorfinden, wie z. B. eine in Edfu, in welcher die Beherrscher Aegyptens abgebildet sind, wie sie an einer Kette ein Obeliskenpaar aufrichten. Das Pyramidion des Obelisken führt in den Inschriften den Namen benben (s. Denkmäler der preuss. Expedition III, 24. 232, b), bisweilen führt auch der ganze Obelisk diesen Namen. Ueber die Verehrung und Bedeutung derselben in der Stadt Heliopolis verweise ich auf meine Geographie S. 258. Nicht selten findet man Abbildungen vor, in welchen auf der Spitze des Pyramidions eine runde Scheibe (der Sphairos?) dargestellt ist.

S. 55. Es kann in Bezug auf das Herz, als Behausung der Seele, hier noch hervorgehoben werden, dass sich in den Darstellungen des unterirdischen Gerichts in den zahlreichen Exemplaren des Todtenbuches auf der Waage in der einen Schale das Herz, in Gestalt eines Gefässes, in der andern als Gegengewicht die (Feder der) Wahrheit und Gerechtigkeit abgebildet zeigt.

S. 56. Die Persea war von hoher Bedeutung in der ägyptischen Mythologie. Ich habe darüber in meiner Geographie (unter Heliopolis, S. 258 fl.) Folgendes bemerkt: „Nach Todtenbuch 17, 45—47 befand sich die Sonnenkatze von Heliopolis bei dem Aschd-Baume, welcher in der Vignette zu dem citirten Kapitel gewöhnlich sammt der Katze und dem Gotte Atum [dem Gotte von Heliopolis] abgebildet ist. Dieser Baum, eine Persea, von Heliopolis spielt auf den Denkmälern eine bedeutende Rolle. Man findet nämlich in manchen Darstellungen der Tempel, wie z. B. im Rameseum auf der Westseite Thebens und im Tempel Thotmosis III. zu Medinet-Habu (s. L. D. III, 37, a, s. auch III, 6, 5) den Amon-ra oder häufiger den ägyptischen Hermes Tauud und die Göttin der Bibliotheken Schf, welche beide mit der Zeiteintheilung in einer besonderen Beziehung stehend gedacht wurden, damit beschäftigt, die Namen der Könige auf die Früchte und Blätter der Persea einzuschreiben. Daneben befindet sich dann eine in allen Darstellungen ziemlich gleichlautende Inschrift: „es hat vermehrt ihm der Herr der Götter das Fest der dreissigjährigen Periode auf der Persea, der geehrten, innerhalb des Heiligthums des Phönix" (man vgl. z. B. Burton, Excerpta hierogl. pl. L). Eine sehr zu beachtende Zusammenstellung und Verbindung des Phönix, des Vogels der Zeitperioden, mit jener Persea, dem Baume der Zeitperioden!"

S. 65. Obgleich die Zahl derjenigen altäg. Schriftstücke, welche sich auf das Dasein der Seele nach dem Tode beziehen, bei weitem die aller übrigen überragt, so hält es dennoch sehr schwer bei einem so philosophische Gegenstände berührenden Punkte aus den Inschriften eine völlige Klarheit über die Ansichten der Aegypter von dem Leben nach dem Tode zu gewinnen. Folgendes ist aber Ergebniss unzweifelhafter Natur. Der Mensch erhält bei seiner Geburt das Leben (anch) von der Sonne, dem sichtbaren Bilde des Sphairos; dieses Leben wird derselben zurückgegeben, oder wie die Inschriften aussagen, der Mensch vereinigt sich mit der Sonne. Dies geschah sicher nach einem gewissen Zeitraume. Inzwischen „weilte die Seele im Himmel, die Mumie auf der Erde, und der Sahu(?, etwa Schemen?) in der Unterwelt." Mit der Erhaltung der Mumie in dem gewissen Zeitraume war der glückliche Zustand der Seele und des Sahu verbunden, daher die grosse Sorge der alten Aegypter für die Erhaltung und Bewahrung der Mumien. Die Seelenwanderung, wie sie von den Alten aufgefasst wurde, scheint mehr ein Ausnahmefall gewesen zu sein, wie dies sehr scharfsinnig mein gelehrter

Freund, Dr. Stein in Danzig, aus einer Bemerkung Herodot's (III, 16) muthmasst, wo von dem Falle die Rede ist, dass Thiere die Mumien verzehrten. Die Seele jedoch konnte beliebig verschiedene Gestalten annehmen. In dem Todtenbuche werden der Reihe nach die heiligen Thiere und Pflanzen bildlich und schriftlich aufgeführt, in welche sich der unsterbliche Theil des Menschen verwandelte, ehe er sich mit dem Urquell des Lebens, der Sonne, vereinigen konnte. Kap. 77—78 enthält „die Verwandlung in zwei besondere Sperberarten," Kap. 81 „die Verwandlung in eine Lotoslilie," Kap. 83 „die Verwandlung in den bennu-Vogel (Phönix)," Kap. 84 „die in den Vogel Schint, eine Reiherart," Kap. 85 „die in den Vogel ba (baï des Horapollon, ein Sperber mit Menschenhaupt)," Kap. 86 „die in den Vogel Ment (Taube oder Schwalbe)," Kap. 87 „die in die Schlange Sato (Uräus mit Meuschenkopf)" und Kap. 88 „die in ein Krokodil "

S. 74. Die Figur ⊕, von der offenbar die Rede ist und an welche sich die Aussprache n oder na knüpft, stellt in der Hieroglyphenschrift einen Stadtplan dar, bedeutet Stadt, bisweilen allgemeiner Region, und determinirt meistentheils Stadtnamen. Man vergl. meine Geographie S. 16.

S. 78. Krokodil (msuh) und Nilpferd (apet) sind durchaus nicht allgemein von den Aegyptern gehasste Thiere gewesen; es gab einzelne Nomoi, wo sie als lebende Sinnbilder des Gottes Sebak mit der Göttin Nut-Apet sich einer vorzüglichen Verehrung erfreuten. Seti (Typhon), der Sohn der Nut und des Seb (einer besonderen Form des Sebak), des kosmischen Gottes, der ruhmreiche, der Herr des Himmels, wie er bereits in den älteren Inschriften genannt wird, fing erst an verhasst zu werden, als, wie Lepsius sehr richtig bemerkt, die Fremden Aegypten und die Götter Aegyptens zu bekriegen anfingen und sie zuletzt besiegten. Der Kult des Seti, als des einzigen Gottes (also identisch mit Amon = Chnum, Osiris u. a.), ward von dem Könige der Fremden und der revoltirenden Unterägypter Apepi (Aphobis Manethos) in der Stadt Hauar (Avaris) oder, wie ich in meiner Geographie nachgewiesen zu haben glaube, in Tanis (daher die verrufene tanitische Mündung im Delta) gegründet. Mit dem Sturz der Fremden war auch der des Seti verbunden. Seti ist der ägyptische Ares, da er als Gott des Waffenhandwerks auf den Monumenten dargestellt erscheint, ähnlich wie die (libysche) Nit, die sehr häufig mit Bogen und Pfeile bewaffnet auftritt. Er lehrt den Königen die Pfeile zu schiessen, wohl eine Erinnerung an seinen Namen, da Set, Seti von der gleichnamigen Wurzel so viel als der Schiessende, der Schleudernde bedeutet. Auf einem späten griechischen Papyrus im Museum zu Leiden heisst ein Gott *ONOYPIΣ* der ägyptische Ares. Dieser Gott ist indess ganz verschieden vom Set; er heisst mit seinem ägyptischen Namen An-hur, wörtlich „Führer oder Lenker des Himmels" und hatte seine Hauptcultusstätte in der Stadt Sebennys.

S. 80. Wenn auch nicht geleugnet werden kann, gegenüber den ausdrücklichen und übereinstimmenden Zeugnissen der Alten, dass das Nilpferd ein dem Set-Typhon geheiligtes Thier war, so erscheint dieses Thier doch bei weitem häufiger auf den Denkmälern in Verbindung mit einer Göttin, welche nach dem Namen des Nilpferdes Apet geheissen ist. Diese Apet ist eine besondere Gestaltung der Nut, der Mutter des Typhon, in Form eines aufrechtstehenden Nilpferdes mit langhängenden Brüsten In Theben (Karnak) ist noch der kleine Tempel dieser Göttin, neben dem Chuns-Tempel, vollständig erhalten; es ist derselbe, in welchem ich während meines Aufenthaltes in Theben mehrere Monate lang gewohnt habe und den ich daher am genausten kenne. Die Göttin heisst am vollständigsten in den Inschriften folgendermassen: Apet, die Grosse, die Mutter der Götter, die Herrin des Himmels, die Gebieterin der beiden Welten (Aegyptens, oder der Welt überhaupt). Ihr Sohn Typhon wird jedoch nirgends inschriftlich daselbst erwähnt. In Bezug auf die Gegensätze von Liebe und Streit, Vereinigung und Trennung, führe ich folgende höchst merkwürdige Inschrift an, in welcher die göttliche Isis genannt wird

neschcschnu-s em Pacht holp-s m Bast: „sie zerstört als Göttin Pacht, sie vereinigt als Göttin Bast (s. Champollion, Not. manuscr. p. 192)." Hierin vertritt die löwenköpfige Feuergöttin Pacht (von der Wurzel pach trennen, zerspalten) die Stelle des Typhon, Bast, die katzenköpfige Göttin von Bubastus, die der Aphrodite.

S. 90. In der oben zu S. 33 angeführten Inschrift von Saïs heisst die Stadt „der Sitz der Göttin Nit-Turmut (Nit, der grossen Mutter), welche geboren hat die Sonne, den erstgeborenen (Sohn), welche ohne Zeugung und Geburt ist." — In Bezug auf die Identität der Isis mit Nit verweise ich auf die merkwürdigen Inschriften S. 202 meiner Geographie. In den Inschriften der Ptolemäerepoche, wie z. B. in denen des Tempels von Philä, führt Isis den Beinamen asch-ran „die vielnamige." Die griechischen Inschriften ebendort übersetzten das durch „die tausendnamige."

S. 92. Unter den zahlreichen Localformen der Hathor (in dem Tempel von Edfu ist deren Zahl so gross wie die der Tage im Jahre!) stehen als die ersten und ursprünglichen an der Spitze aller die sieben sogenannten grossen Hathoren, welche nicht selten in den hieroglyphischen Listen aufgeführt werden. Die erste der sieben ist die älteste, die Hathor von Heliopolis, welche bereits in den Grabdenkmälern des alten Reiches bei den Pyramiden genannt wird.

S. 93, zu Anm. 213. Man hat bisher in der Hieroglyphik den Namen der löwenköpfigen Göttin Pacht von dem der katzenköpfigen Bast durchweg gar nicht unterschieden. Der Nachweis der Lesung Bast gebührt dem glücklichen Entdecker des Serapeums, Herrn Mariette.

S. 94. Der Name des Horus, im ägyptischen Hor, stammt nicht von einer Wurzel, welche nach Schwartze's Angaben so viel als offenbaren bedeuten soll (s. Anm. 216), sondern ist gleichbedeutend mit dem Stamme hr, oben, das Obere, im Gegensatz zu gr, unten, das Untere. Horus bedeutet so viel als die sichtbare obere Welt. Eine besondere Localform des Horus ist diejenige, welche ihn unter der Benennung Samto darstellt, wie z. B. in Dendera (vgl. meine Geographie S. 202), als Kind der Hathor. Samto enthält in dem schliessenden to die Bedeutung von Welt. Das ganze Wort sam (ein Zeitwort) to hat in den Grabinschriften zu gleicher Zeit den Sinn von Beerdigen, Beisetzen.

S. 95. Ein sehr häufig sich vorfindender Beiname der Isis-Hathor ist: „die, welche den Himmel und die Erde mit ihren Gütern erfüllt," mit Anwendung des Zeichens der Laute, nfr, koptisch nofer bonum.

S. 107. In der bereits oben citirten Inschrift von Saïs wird auch unter den heiligen Oertlichkeiten des Nit-Tempels eine Insel genannt, offenbar muss also ein See vorhanden gewesen sein. S. meine Geogr. S. 246.

S. 109. Der Frosch als Zahlzeichen bedeutet in der Hieroglyphik eine Million. Eine andere Bedeutung desselben giebt Tzetzes nach Chaeremon an. Die Aegypter schreiben, sagt er, *ἀντὶ ἀναβιώσεως βάτραχον*. Dieser Sinn ist jedoch inschriftlich noch nicht nachgewiesen. Der Frosch war ausserdem das heilige Thier der oft mit einem Froschkopf dargestellten Göttin Hak.t (wörtlich die Regentin, Fürstin), mit einem Kulte in der mittelägyptischen Stadt Herur (s. meine Geographie S. 224).

S. 118. Ueber die Bedeutung der Pyramiden, jener räthselhaften Königsgräber aus den Zeiten des alten Reiches, geben uns die Denkmäler und Inschriften, nach unserer bisherigen Kenntniss der Hieroglyphik, keinen klaren Aufschluss. Im allgemeinen ist indess erwiesen, dass besonders in den jüngeren Inschriften das Bild einer Pyramide geradezu identisch mit Grab war, wie z. B. in einer Apisstele aus der Ptolemäerzeit (in der Sammlung des Louvre, Denkmäler des Serapeums, No. 4246) es vom Apis heisst: es sei begraben worden dieser ehrwürdige Gott Apis-Osiris in dieser Pyramide (ap) von Ka-kem (Name des Ortes, zu welchem das Serapeum gehörte). Ausser den eigentlichen Pyramiden finden sich mehrfach kleine Pyramiden von Stein, Abbilder von Pyramiden, Pyramidien oben auf einzelnen Stelen u. dergl. a. vor. Die erstgenannten

haben gewöhnlich auf der einen Seite eine Inschrift mit einer Anrufung an die Morgensonne, so wie auf der andern eine entsprechende mit einer Anrufung an die Abendsonne, wie es z. B. ein solches Exemplar in unserem Berliner Museum giebt. Die Abbildungen von Pyramiden in mehreren thebanischen Gräbern (bei den Darstellungen der mysteriösen Leichenzüge) stellen dieselben mit einer schwarzen Spitze dar, oder, wie z. B. auf den Pyramiden der Stelen, mit einer durch einen Querstrich von dem unteren Körper getrennten Spitze (vergl. Champ. Mon. pl. 178). In derartigen Darstellungen finden sich dann gewöhnlich neben den Pyramiden einzelne wichtige symbolische Hieroglyphen vor, wie die beiden Augen der Gottheit, der Ring als Zeichen der Ewigkeit, die drei Wasserlinien als Zeichen der Schöpfungsmaterie (diese drei Linien bedeuten in manchen Inschriften geradezu Sohn, wie z. B. Sohn Amons, eigentlich Wasser Amons) und das bekannte Zeichen des Raumes, ein Maass. Alle diese Zeichen haben offenbar ihre tiefere symbolische Bedeutung, die hier näher zu betrachten nicht der Ort sein dürfte. Im Voraus will ich indess noch auf die höchst interessanten, hoffentlich bald publicirten Untersuchungen des Hrn. Passalacqua über diese Symbole so wie über die Pyramide selber verweisen, welche auf reichen Denkmälerstudien beruhen und im Wesentlichen mit den Resultaten des Hrn. Gladisch übereinstimmen.

AUSZUG AUS EINEM BRIEFE

DES HERRN

JOSEPH PASSALACQUA

AN DEN VERFASSER.

Ihr freundliches Schreiben vom 22. November, mit welchem Sie mir Ihre Zeichnung des Bildes der Pyramide mit schwarzer Spitze, das Sie mit Recht auf dem Titelblatte Ihres Werkes aufstellen wollen, zur Begutachtung vorlegen, verschafft mir, indem ich Ihnen dieselbe nach einigen Vorbildern berichtigt zurücksende, die erwünschte Gelegenheit, mich mit Ihnen über Aegypten, „die Wiege der Cultur", zu unterhalten, und Ihnen nachträglich zu Ihrem Werke gerade für den Hauptgegenstand desselben noch eine Ihnen gewiss willkommene Beisteuer zu liefern.

Es freut mich, aus dem, was mir Herr Dr. Brugsch unlängst vor seiner Abreise nach dem Nilthale über den Inhalt Ihres Werkes mitgetheilt hat, so wie aus dem, was Sie die Güte haben mir in Ihrem Briefe über das wesentlichste Resultat Ihrer Forschungen zu sagen, zu ersehen, dass Sie der gelehrten Welt durch dieses Werk zum ersten Male einen richtigen Begriff von der wahren und erhabenen Bedeutung der Aegyptischen Pyramide beibringen werden. Ein fast fünfundzwanzigjähriges tiefes und gewissenhaftes Studium der Aegyptischen Denkmäler in einer noch von Niemandem befolgten Richtung und auf einem noch ganz unberührt gebliebenen Felde, nämlich dem der änigmatischen Zeichen und der mit denselben in innigster Verbindung stehenden bildlich-allegorischen Darstellungen, hat mich vollkommen überzeugt, dass die von Ihnen angeführte Grundidee der Empedokleischen Schöpfungstheorie in der That genau auch die der alten Aegypter war, und dass die unwiderleglichen Zeugnisse jener Denkmäler die von Ihnen nachgewiesene Bedeutung der Pyramide, wonach sie das Auseinandergehen des Urwesens aus der Einheit in die Vierheit der Elemente und das Zurückgehen aus der Vierheit der Elemente in die Einheit versinnlichen soll, nicht nur vollkommen bestätigen, sondern auch insofern noch wesentlich erweitern, dass sie diese mystische Bedeutung der Pyramide auf die Schöpfung des gesammten Weltalls, sowohl der materiellen, als der intellectuellen oder Geisterwelt, ausdehnen. Wie aber die Aegypter es ermöglichten, so weit umfassende und verschiedenartige Begriffe durch die einfache materielle Gestaltung der Pyramide zu veranschaulichen, das werde ich versuchen Ihnen weiter unten in möglichster Kürze anzudeuten.

Sie haben übrigens schon selbst mit vollem Rechte in dem Bilde der Pyramide mit schwarzer Spitze, auf welche Herr Dr. Brugsch Sie aufmerksam machte, einen wichtigen Beweis Ihrer Auslegung gefunden, indem Sie diese schwarze Spitze mit der folgendermassen lautenden Stelle des Dialogs der Isis und des Horos in Einklang bringen: „Es geschah ein Auseinandertreten der noch schwarzen Vereinigung" in die vier Elemente, scil. wie die Pyramide aus der schwarzen Spitze in die vier Seiten auseinandergeht. Herr Dr. Brugsch hat Ihnen ganz richtig bemerkt, dass Abbildungen von Pyramiden mit schwarzer Spitze in mehreren Thebanischen Gräbern zu sehen sind. Einige derselben sind sowohl auf den Tafeln des grossen Werkes Rosellini's, I monumenti dell' Egitto e della Nubia, als auf denen, welche Wilkinson seinen Manners and customs of the ancient Egyptians beigefügt hat, vorhanden. Entsprechende Darstellungen be-

sitzen auch wir in unserm Museum auf mehreren Mumiensärgen und Grabkästen, und wenn Herr Dr. Brugsch in seinen Erläuterungen von Stelen oder Grabsteinen spricht, welche mit einer Pyramide versehen sind, deren Spitze durch einen Querstrich von dem untern Körper getrennt wird, so meint er darunter gewiss auch eine Stele aus meiner Sammlung, welche auf ähnliche Weise oberhalb pyramidalförmig ausläuft. In diesen und allen ähnlichen Beispielen prangt aber ein solches pyramidenartiges Bild stets über einem Gesims, wie der Giebel über einem Gebäude, welches gewöhnlich ein Grabmal oder den Amenthes mit den betreffenden bildlichen Darstellungen veranschaulicht. Begreiflich kann in allen diesen Fällen ohne Ausnahme nur aus Analogie angenommen werden, dass das in Rede stehende Dreieck wirklich eine Pyramide darstelle. Da es nun viele andere Beispiele giebt, welche hierüber jeden Zweifel heben, und diese Beispiele unbedingt zur Bestätigung Ihrer Auslegung der Pyramidenspitze beitragen, so hoffe ich, dass Ihnen die folgenden Nachweisungen über dieselben willkommen sein werden.

Das Aegyptische Museum des Louvre besitzt zwei kleine Pyramiden, die ich während meiner letzten Anwesenheit in Paris im Jahre 1853 einer näheren Prüfung unterworfen habe. Beide sind in Kalkstein ausgehauen und 1½′ hoch. Die eine derselben, welche mit höchst interessanten Bas-reliefs versehen ist, zeichnet sich dadurch ganz besonders aus, dass ihre Spitze auf allen vier Seiten durch eine horizontal eingegrabene Linie von dem unteren Theil abgesondert erscheint. Die andere ist schlechtweg bemalt und mit den Bildern der vier Schutzgeister der Todten versehen, die auf eine höchst interessante Weise als die Genien der vier Weltgegenden je einer auf jeder Seite die ihnen zukommende Stelle einnehmen. Die Spitze dieser kleinen Pyramide ist aber schwarz überstrichen.

Entsprechende, aber bei weitem wichtigere Beläge zur Beweisführung, die uns beschäftigt, bieten uns selbst die wirklichen Pyramiden von Memphis und sogar die von Meroë dar. Diese Behauptung wird Sie vielleicht überraschen; Sie werden aber sogleich sehen, dass sie keineswegs aus der Luft gegriffen ist.

Unter den drei grossen Pyramiden von Gizeh gewähren uns die beiden äussersten, d. h. die grösste und die kleinste, keine Anhaltspunkte mehr, um beurtheilen zu können, welchen Anblick ihre ursprünglichen Aussenseiten darboten, da an beiden keine Spur ihrer einstigen Umhüllung mehr wahrzunehmen ist, und der grössten die Spitze in einer Höhe von etwa 25′ fehlt. Ganz anders verhält es sich aber mit der mittleren oder zweiten Pyramide. Die Spitze dieser letzteren ist bekanntlich noch mit ihrer alten Bekleidung versehen. Der unermüdliche Jomard, berühmtes Mitglied der wissenschaftlichen Commission, welche Napoleon I. nach Aegypten begleitete, hat diese ungemein schwer zu ersteigende Pyramide mit Lebensgefahr bis zum Rande jener Bekleidung erklettert, und so sich überzeugen können, dass dieselbe aus grauem Kalksteine besteht. Da es nun erwiesen ist, dass der übrige, untere Theil des Riesenwerkes eine Umhüllung von Granit hatte, wovon noch zahlreiche Bruchstücke am Fusse desselben vorgefunden wurden (vgl. Description de l'Égypte ed. Panckoucke T. V. p. 640), so geht daraus nicht nur klar hervor, wesshalb die Spitze von der Zerstörung verschont geblieben ist, sondern auch, dass dieselbe durch die Anwendung der zwei genannten Steinarten absichtlich und auf eine anschauliche Weise von dem übrigen Theil der Pyramide abgesondert worden ist. Diese meine Annahme scheint übrigens eine weitere Bestätigung in einer wichtigen Stelle zu finden, die in Pocockes „Beschreibung des Morgenlandes“ zu lesen ist, und die meines Wissens bis jetzt noch von Niemandem beachtet worden ist. Pococke beschreibt an der Stelle den oberen Theil der in Rede stehenden Pyramide und zwar nach dem Anblicke, den derselbe ihm, von der Spitze oder Plateform der grössten Pyramide aus gesehen, darbot, und von wo aus er in der That nur die beiden Seiten überschauen konnte, die er erwähnt. Die gedachte Stelle lautet (in der Deutschen Uebersetzung von Windheim S. 73) wie folgt: „Ich nahm wahr, dass die Spitzsäule an der nördlichen und östlichen Seite etwa 40 oder 50′ von oben, so viel ich muthmaasste, ganz war,

und die Steine schienen an die 100' von der Spitze weiter, als unten, eingerückt zu sein, wovon ich die Ursache nicht angeben kann." Hierdurch scheint die Grenze angedeutet zu sein, bis wohin die mit grauem Kalkstein bedeckte Spitze reichte. Ob sie wirklich auf diese Weise ungefähr den vierten Theil der Total-Höhe der Pyramide einnahm, muss dahin gestellt bleiben, da Pococke's Schätzung derselben begreiflich nur eine muthmaassliche sein konnte. Wenn diese Absonderung von keinem andern Reisenden nach ihm beobachtet worden ist, so mag der Grund darin liegen, dass sie allmählich durch die von der Spitze herabrollenden Bruchstücke unkenntlich gemacht worden ist.

Die neunzehn Pyramiden von Memphis und der Umgegend, welche, im Süden von Gizeh, von Saqqârah bis Dahchur stehen, sind grösstentheils dermaassen zerstört, dass ihre Umrisse zum Theil gar nicht, und zum Theil kaum mehr zu erkennen sind. Unter der kleinen Zahl der gut erhaltenen sind aber nicht weniger als vier vorhanden, die wegen ihrer ungewöhnlichen Construction hier ganz besonders berücksichtigt zu werden verdienen. Ihr oberster Theil ist nämlich in einem bei weitem schärferen Winkel aufgebaut, so dass sie, im Ganzen genommen, den Anblick gewähren, als beständen sie aus einer grossen abgestumpften Pyramide, auf welcher eine kleinere angebracht sei. Diese vier Pyramiden sind folgende: 1) eine von Saqqârah in der Nähe von 'Minyet-Dahchur, 2) eine von Minyet-Dahchur selbst, 3) eine der zwei von Metânyeh und endlich 4) die grösste der drei von Dahchur. (Vergl: Description de l' Égypte T. IV, p. 429 und 432, und T. V, p. 7.) Dem Scharfblicke Jomard's, welcher den Pyramiden seine volle Aufmerksamkeit schenkte, konnte die auffallende Beschaffenheit dieser vier nicht entgehen. Er erklärt sie auf eine geistreiche Weise. Seine Erklärung wird aber jetzt freilich einer bessern Einsicht weichen müssen. Nach der Beschreibung der sub 3. erwähnten Pyramide von Metânyeh, legt er ihrer äusseren Gestaltung eine willkürliche Veranlassung bei, wie folgt: „Cette singularité pourrait s'expliqner d'une manière assez plausible, en admettant que l'angle sous lequel on avait commencé la construction, ayant paru dans la suite trop ouvert pour la continuer, on jugea qu'elle exigerait trop de dépense, et qu'on imagina de l'achever sous une moindre inclinaison pour arriver plus vite au sommet."

Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung wird uns vollends durch die Pyramiden von Meroë dargethan. Denn genau so, wie die Spitze einer der zwei oben erwähnten kleinen Pyramiden des Aegyptischen Museums zu Paris durch eine ringsherum eingegrabene Linie von dem unteren Theil getrennt erscheint, sind einige jener Aethiopischen Pyramiden an der entsprechenden Stelle mit einer besonderen schmalen steinernen Einfassung versehen worden. Die Abbildungen derselben sind im Atlas von Caillaud's Voyage à Meroë zu sehen.

Aus allen diesen Beispielen geht klar hervor, dass die alten Aegypter sowohl bei der malerischen Darstellung, als bei der plastischen und baulichen Ausführung ihrer Pyramiden die Aufmerksamkeit des Beschauers ganz besonders auf die Spitze derselben lenken wollten, indem sie diese entweder schwarz bemalten, oder sonst durch ein Erkennungszeichen von dem eigentlichen Körper der Pyramide trennten. Dies geschah aber, wie wir jetzt wissen, desshalb, weil die erheblichste Bedeutung dieser Bauwerke eigentlich in ihrer alleräussersten Spitze liegt, aus welcher sich die vier Seiten allmählig entfalten und in der sie umgekehrt sich wieder concentriren. Da diese äusserste Spitze nicht isolirt dargestellt werden konnte, so mussten sie die erhabene Bedeutung derselben durch ein Pyramidion veranschaulichen; daher auch die Uebereinstimmung der tiefen Bedeutung, welche sowohl der Pyramide, als dem Obelisken zum Grunde liegt. Einen überaus wichtigen Beweis aber, dass die Aegypter die gleiche mystische und kosmologische Bedeutung bei dem Obelisken, welcher als Sinnbild des Ammon galt, auch gerade in dem Pyramidion erblickten, in dem die vier Seiten sich concentriren, liefert uns ein Leichenpapyrus unseres Museums aus der v. Minutoli'schen Sammlung. Der Text dieses Papyrus ist hieratisch, und betrifft einen Verstorbenen Namens Hur-

si-kes, welcher den Titel eines Oberpriesters des Ammon-Ra führt. In der Darstellung des Todtengerichts sind Eigenname und Titel des Verstorbenen fünfmal zu lesen. Während nun der Name des Ammon in diesem Titel im hieratischen Text stets, und in dem hieroglyphischen des Todtengerichts zweimal, wie gewöhnlich, durch die phonetischen Zeichen A, M, N, ausgedrückt steht, wird dieser Name in den drei andern hieroglyphischen Inschriften schlechtweg durch einen Obelisken ersetzt. Letzterer ist aber hier nicht in seiner bekannten Gestaltung, sondern in jeder der drei Inschriften auf das Deutlichste durch ein Pyramidion dargestellt, dessen Schwerpunkt ganz einfach auf einer langen senkrechten Linie ruht, wodurch er gleichsam die Form einer aufrecht stehenden Lanze mit einer sehr grossen dreieckigen Spitze annimmt.

Wenn somit Ammon mit der äussersten Spitze seines Obelisken identificirt wird, und wenn die äusserste Spitze des Obelisken eins mit der der Pyramide ist, so folgt daraus, dass Ammon ebenfalls mit letzterer gleich zu stellen ist; woraus sich denn ergiebt, dass wir in diesem Gotte das Urwesen des Empedokles erkennen müssen. Ammon war aber in der That der Hauptgott der Aegypter, den sie nicht selten als die Urseele unter der Gestalt eines Sperbers mit Widderkopf darstellten.

Die angeführten Zeugnisse der Denkmale bestätigen also mit einer beachtenswerthen Uebereinstimmung Ihre Auslegung der Aegyptischen Pyramide, und setzen ausser Zweifel, dass die von Ihnen angeführte Empedokleische Schöpfungstheorie in ihrer doppelten Beziehung, sowohl auf das Auseinandergehn, als auf das Zusammengehen der Elemente, ihre richtige Anwendung auf dieselbe findet. Meinem zu Anfang dieses Briefes gemachten Versprechen zufolge, gehe ich nun zur näheren Nachweisung meiner Behauptung über, dass die von Ihnen aus den alten Klassikern geschöpfte Deutung der Pyramide durch die Aegyptischen Denkmale nicht nur bestätigt, sondern sogar wesentlich erweitert wird. Ich glaube aber dies nicht bündiger und klarer bewerkstelligen zu können, als indem ich Ihnen den Ausgangspunkt meiner Forschungen mittheile, die mich zur Entdeckung des Schlüssels der änigmatischen Zeichen und zur Ergründung der philosophischen Speculationen führten, auf welche sich das ganze Gebäude des Aegyptischen Glaubensbekenntnisses stützte.

Der Stoff zu diesem Ausgangspunkte wurde mir durch die wesentlichste Bildergruppe einer grossen, mit bemaltem Basrelief verzierten Stele unseres Museums dargeboten, die von meinen Nachgrabungen zu Memphis in der Nähe von Saqqârah herrührt, und in meinem „Catalogue raisonné“ die Nummer 1386 führt. Dieser Grabstein eines Aegypters Namens Petamon ist viereckig, und stellt den Eingang zu einem Naos oder einer Kapelle dar. Die fragliche Gruppe ist in der Mitte der Hohlkehle des Gesimses eingegraben. Sie besteht aus dem sogenannten Nilmesser. Zu ihren Füssen ist die Seele des Petamon unter der gewöhnlichen Gestalt eines Sperbers mit Menschenkopf dargestellt. Ueber dem Nilmesser prangt der Discus der Sonne, in der Mitte der Hieroglyph „Himmel,“ welcher an dieser Stelle die Sonne in ihrer Mittagshöhe versinnlicht. Da mir nun mehrere Beispiele, ganz besonders in den Basreliefs der Sarkophage, bereits aufgefallen waren, in welchen die Seele des Verstorbenen mit offenen Fittichen sich bestrebt die Sonne in jenem Standpunkt als das Ziel ihrer Wanderung zu erreichen, so bemächtigte sich meiner eines Tages, bei der näheren Betrachtung der Gruppe, plötzlich die Idee, dass die vier Querstäbe der mystischen Säule, welche in ihr die Seele des Petamon von der Sonne trennen, höchst wahrscheinlich die vier Stufen bezeichneten, welche sie zu durchwandern hatte, um zur ewigen Seligkeit zu gelangen. Mein langjähriges und mühsames Studium der Aegyptischen Denkmale, welches von dieser einfachen und naheliegenden Idee ausging, flösste mir denn auch nach und nach die feste und unerschütterliche Ueberzeugung ein, dass dieser sogenannte Nilmesser das Sinnbild aller Sinnbilder ist, in welchem sich sämmliche abstrakte Begriffe der Aegyptischen Weltanschauung concentriren, die in den bildlichen änigmatischen und allegorischen Darstellungen unter den verschiedenartigsten Formen auf den noch vorhandenen Denkmalen aus allen Perioden der ägyp-

tischen Geschichte, von der ältesten Pyramidenzeit d. h. von den Zeiten der ersten pharaonischen Dynastieen bis zur Regierung der Griechen und Römer herab, ihre weitere Entwickelung finden. Um mich kurz zu fassen, werde ich hier nur bemerken, dass die unermessliche Wichtigkeit dieses Sinnbildes aller Sinnbilder im Wesentlichsten in der fünffachen Bedeutung seiner vier Querstäbe liegt. Diese versinnlichen nämlich:

1) von oben nach unten die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde;
2) die vier Grade der geistigen Vollkommenheit, und zwar im abnehmenden Verhältniss von oben nach unten, und umgekehrt im zunehmenden Verhältniss von unten nach oben;
3) die vier Weltzonen in der angenommenen Reihenfolge von unten nach oben: a, die Oberfläche der Erde oder Aegypten; b, den Amenthes oder die Unterwelt; c, und d, die zwei himmlischen Zonen oder die untere und die obere Hemisphäre;
4) die vier Klassen der göttlichen Wesen, d. h. die drei Klassen der eigentlichen Götter, welche in den drei obersten Weltzonen regieren, und die menschlichen Seelen, die wegen ihrer direkten Abstammung von der Urseele die vierte Klasse der göttlichen Wesen bilden und während ihrer Incarnation auf Erden regieren und hausen, und endlich
5) von unten nach oben die vier Hauptstufen der Seelenwanderung, welche jedoch nur von den reinen Seelen bis zur obersten oder vierten Stufe bestiegen werden durften, wo sie im Schoosse der Urseele die ewige Seligkeit erlangten.

Hierbei ist noch zu bemerken, dass, wenn auf den Monumenten, wie es sehr häufig der Fall ist, zwei sogenannte Nilmesser in gleicher Höhe neben einander stehen, ihre acht Querstäbe die vier Weltzonen in vier östliche und vier westliche Regionen zergliedern, wovon sich alsdann die östlichen bedingungsweise ganz besonders auf die materielle, die andern dagegen auf die intellectuelle Welt beziehen, so dass jedem dieser zwei Weltabschnitte ebenfalls eine Tetrade in mehrfacher Beziehung zum Grunde liegt. Ich habe mich berechtigt geglaubt, dieser mystischen Säule mit vier Querstäben, je nachdem sie einzeln oder verdoppelt dargestellt erscheint, vorzugsweise den Namen „einfache und doppelte Himmelsleiter" beizulegen, weil sie sich in der That in den allermeisten Fällen auf die Seelenwanderung bezieht. Diese Benennung wird überdies durch den beachtungswerthen Umstand gerechtfertigt, dass die einfache Himmelsleiter zuweilen durch das Bild einer vierstufigen, und die doppelte durch das einer achtstufigen Treppe ersetzt wird, wovon die erste die vier Weltzonen und die zweite die acht Weltregionen, ebenfalls in Bezug auf die Seelenwanderung, versinnlicht; wesshalb ich denn auch der einen wie der andern den Namen Himmelstreppe beigelegt habe.

Nun wird es Ihnen schon eingeleuchtet haben, dass die alten Aegypter, da sie das Weltall in jeder denklichen Beziehung auf die oben bemerkte Weise in vier Einheiten zerfallen liessen, dann auch ohne Weiteres sämmtliche fünf verschiedene Deutungen der vier Querstäbe ihrer Himmelsleiter, genau im Sinne der von Ihnen angeführten Empedokleischen Schöpfungstheorie, auf die äussere Gestaltung der Pyramide übertragen konnten, und zwar um so mehr oder besser, eben weil sie nach einer Ueberlieferung der Hermetischen Bücher das Urwesen als den Urquell betrachteten, von dem Alles stamme und zu dem Alles wieder zurückkehre.

Ich erachte es für zweckmässig, Sie an dieser Stelle zur weiteren Bekräftigung des eben Gesagten wenigstens in allgemeinen Zügen mit einer änigmatisch-allegorischen Darstellung bekannt zu machen, die ich in meinem umfassenden Werke, das mich schon seit so vielen Jahren beschäftigt, näher beschreiben und beleuchten werde. In dieser bildlichen Darstellung hat das Bild einer Pyramide den Hauptplatz, indem es den ganzen Raum zwischen dem oberhalb angedeuteten Himmelsgewölbe bis zur Grundlinie, also vom Himmel bis zur Erde herab, einnimmt. Sie ist in horizontaler Richtung in vier gleich hohe Theile abgetheilt, welche genau in der oben angeführten Ordnung die vier Weltzonen versinnlichen, von denen eine jede mit dem ihr

zukommenden, anderswo häufig mit derselben Bedeutung angewandten Unterscheidungszeichen versehen worden ist. An ihrem obersten Ende nimmt die Sonnenscheibe die Mitte des Himmelsgewölbes ein. Von dieser Scheibe und der Spitze der Pyramide steigt aber die Menschenseele unter ihrer gewöhnlichen Gestaltung in Begleitung des Körpers, den sie zu beleben bestimmt ist, durch die vier Weltzonen auf die Erde herab, und ist dann nach der Trennung von demselben abermals, aber unter einer anderen, verklärteren Gestalt, dargestellt, wie sie zur Pyramidenspitze und zu dem erwähnten Discus zurückkehrt. Eine besondere Gruppe bezeichnet ausserdem jenen Discus als das Sinnbild des Ammon-Ra, welcher seine Flügel schützend über die vier Weltgegenden ausbreitet. Hierdurch wird aber jenes Bild der Sonne im oberen Meridian zugleich näher als im Aequator während den Nachtgleichen stehend bezeichnet, in welchem Standpunkte mithin die Sonne nach der Weltanschauung der Aegypter gleichsam über der Spitze einer Pyramide schwebend das gesammte Weltall und gleichmässig sowohl den Süden und den Norden, als den Osten und den Westen beherrscht. Dieser höchst beachtenswerthe Verein von Sinnbildern enthält den Stoff zu einer Fülle von andern nicht minder wichtigen Auslegungen, die ich zu seiner Zeit mit Gottes Hülfe anderswo ausführlich entwickeln werde. Hier nur so viel, dass auf die Gesammtheit der eben nur flüchtig beschriebenen Darstellungen die Theorien sowohl der einfachen als der doppelten Himmelsleiter in verschiedener Beziehung ihre Anwendung finden.

Es wird Sie vielleicht interessiren, schliesslich noch zu erfahren, dass meine Forschungen mir auch anziehende und, wie ich glaube, sehr wichtige Aufschlüsse über die innere Beschaffenheit der grossen Pyramide von Gizeh gewährt haben, und zwar nicht nur in Betreff der tiefen Bedeutung der schon seit einigen Jahrhunderten zugänglichen und der vor einigen Jahren von den Herrn Hovard Vyse und J. S. Perring entdeckten Räume, sondern auch in Betreff einer gewissen Anzahl anderer, welche meines Erachtens in dieser Pyramide unumgänglich noch vorhanden sein müssen, worüber ich mich aber hier nicht weiter auslassen kann.

Die Ergebnisse Ihrer Studien werden also fortan, in voller Uebereinstimmung mit denen der meinigen, Jedermann überzeugen müssen, dass man bis jetzt mit Unrecht den Bau der Pyramiden schlechtweg der Eitelkeit der Pharaonen zugeschrieben hat, die ihn in einem so überschwänglichem Maassstabe ausführen liessen. Er muss vielmehr in der That einem tief religiösen Sinn dieser Herrscher zugeschrieben werden. Denn wenngleich die äussere Form dieser Riesenwerke und die mit ihr im innigsten Zusammenhange stehende innere Beschaffenheit derselben ihren Ursprung eigenthümlichen speculativen Ansichten zu verdanken haben, die in ihrer weiteren Entwickelung dem Polytheismus angehören, so war dennoch im Grunde genommen die materielle Gestaltung der Aegyptischen Pyramide und ganz besonders die des Schufu, die allen späteren zum Vorbilde gedient zu haben scheint dazu bestimmt, zwei grosse theologische Wahrheiten zu veranschaulichen, mit deren unermesslicher Erhabenheit diese Bauten durch ihre Grossartigkeit bestmöglichst in Einklang gebracht werden mussten, nämlich:

die Einheit und Allmacht Gottes
und
die Unsterblichkeit der Seele.

INHALT.

Seite.

Zweck der Untersuchung: Nachweisung der vollkommenen Uebereinstimmung der philosophischen Lehre des Empedokles mit der Weltanschauung der alten Aegypter 1

Urkundliche Grundlagen der Untersuchung: Empedokles und d. Zeugnisse der Alten; Manetho, Eudoxos, Hekataios von Abdera, u. die Späteren; Denkmäler 2

Stellung des Pythagoras zu Aegypten 8

Empedokles nicht Pythagoräer, sondern Vermittler des Parmenideischen Widerstreites zwischen Erkenntniss und Erfahrung 16

Empedokles' Verhältniss zum Xenophanischen Pantheismus 24

Die Aegyptische religiöse Weltanschauung wesentlich der nämliche Pantheismus; die höchste Gottheit wird als Kugel angeschaut, ihre Seele als die Alles durchdringende Vernunft, das sichtbare All als ihr Leib 26

Der Leib der Gottheit sowie jedes einzelnen Wesens ist nur aus den vier Elementen gebildet, und die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe erklärt sich aus der Mannichfaltigkeit der Mischung dieser vier Elemente 38

Weitere Entwicklung der Lehre von den vier Elementen 50

Die Vernunft oder Seele ist bei den Geschöpfen vornehmlich im Blut gemischt und hat ihren Hauptsitz im Herzen 53

Thierkultus der Aegypter: die Thiere sind nur lebendige Hieroglyphen religiöser Begriffe 58

Uebereinstimmung des Empedokles und der alten Aegypter in der Lehre von der Seelenwanderung 60

Die beiden Alles wirkenden Mächte sind Liebe und Streit, bei Empedokles Aphrodite und Neikos, bei den alten Aegyptern Isis und Typhon 68

Seite.
Bestätigungen hierfür aus den Berichten der Alten 96
Verbildlichungen des Aegyptischen Osirismysteriums (Jahresprocess, Sonne, Mond, Nilschöpfung) 97
Genauere Vergleichung der Schöpfungstheorie bei Empedokles und den alten Aegyptern 104
Erklärung der Obelisken und Pyramiden als Verbildlichungen des Osirismysteriums 112
Zusammenhang der Heilkunde mit der Aegyptischen Religion und der Philosophie des Empedokles 120
Aegypten das Mutterland der gesammten Zauberei des Alterthums, welche in der gemeinsamen Grundansicht des Empedokles und d. Aegypter wurzelt 124
Hinblick auf Lepsius' neueste Entdeckung: die Götter der vier Elemente in den Aegyptischen Bildwerken 134
Erläuterungen von Dr. H. Brugsch 141
Auszug aus einem Briefe des Herrn Passalacqua an den Verfasser ... 149

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Ge 2.50
Empedokles und die Aegypter;
Widener Library 003643321
3 2044 085 112 092